La Religión Griega



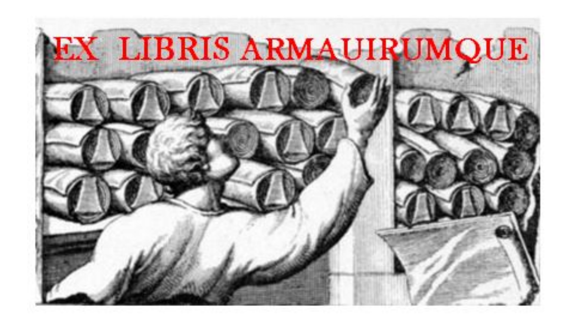
José García López



Esa parcela tan compleja
de la civilización griega que es su religión
entraña una serie de problemas que, a la par
que constituyen aspectos muy atractivos
de dicha civilización, han preocupado
a estudiosos de todas las épocas y culturas.
El autor del presente libro,
profesor de la Universidad de La Laguna,
intenta un acercamiento a toda esa problemática
para cuya exposición se vale de
un casi exahustivo acopio de datos extraídos
de fuentes antiguas y modernas.
Origen y formación de los dioses olímpicos,
culto y fiesta entre los griegos,
religiones populares y mistéricas,
mito y religión, crítica religiosa son parte
de la temática acerca de la religiosidad griega,
que a partir del dato original y,
cuando procede,
bajo un enfoque fenomenológico —en ello
reside la originalidad de esta aportación—
es enmarcada en las coordenadas más amplias
del comportamiento religioso universal.

La Religión Griega

José García López





Colección
Fundamentos 49

Madrid
Ediciones ISTMO

A. CONCHITA.

Calle General Pardiñas, 26, Madrid-1
I.S.B.N.: 84-7090-070-6
Depósito legal: M. 31087/1975
Impreso en España por Gráficas Color
Calle de María Zayas, 15, Madrid-29
Printed in Spain

INDICE

Nota introductoria 11

Abreviaturas 13

1. LOS DIOSES. ORIGEN Y FORMACIÓN DE LOS OLIMPOS 17
   1. Introducción 17
   2. Los griegos y el origen de sus dioses 19
   3. Visión moderna. Las dos fuentes de la religión griega 21
   4. Los dioses micénicos 29
   5. El campo de acción de los dioses 32
   6. Los dioses homéricos. Rasgos principales 34
   7. Los dioses en Hesíodo 41
   8. Dioses olímpicos 44
      Zeus 44
      Hera 45
      Palas Atenea 46
      Posidón 47
      Hades 48
      Deméter 50
      Artemis 51
      Hermes 53
      Ares 54
      Afrodita 55
      Apolo 56
      Dioniso 59
      Hefesto 59

2. CULTO Y FIESTA 61
1. Generalidades 61
2. La fiesta 63
3. El culto 65
4. Lugares de culto 67
5. El sacrificio 69
6. El personal religioso 72
7. Normas para el culto 74
8. La fiesta y la ciudad 74
9. Las fiestas de Atenas 76

3. RELIGIONES POPULARES Y RELIGIONES MISTÉRICAS 85
I. La religión popular 85
1. Los dioses 85
2. Los héroes 92
II. Las religiones mistéricas 95
1. Generalidades 95
2. Los misterios de Eleusis 101
Himno a Deméter 110
3. Dioniso y el dionisismo 116
4. Orfeo y el orfismo 132

4. RELIGIOSIDAD GRIEGA 147
1. Generalidades 147
2. La ciudad griega y la religión 152
3. El santuario de Delfos 157
4. La religión en la guerra 160
5. La religión en las artes 163
6. La literatura 169
A. Homero 171
B. Hesíodo 179
C. La poesía lírica 187
D. Píndaro 190
E. Esquilo 195
F. Sófocles 198
G. Eurípides 203
H. La historia 207
I. Platón 209
J. La poesía helenística 212

5. CRÍTICA RELIGIOSA 215

1. Introducción 215
2. Los presocráticos. Los milesios 217
3. Jenófanes 222
4. Heráclito 224
5. Anaxágoras, Diógenes de Apolonia y Leucipo ... 228
6. Empédocles 231
7. Demócrito 236
8. Los sofistas 238
9. La comedia y la tragedia 244
10. Los procesos religiosos 249
11. El evemerismo 255
12. Epicuro 257

6. MITO Y RELIGIÓN 263

1. Panorámica general 263
2. Definición de mito 270
3. Teorías sobre el mito 275
4. El término μῦθος (mito) entre los griegos 283
5. Los dioses y los héroes en el mito. Cuento y mito. 285
6. Lo racional y lo monstruoso en los mitos griegos. 291
7. Temas del mito griego 293
8. El origen del mito griego 300
9. Algunos mitos griegos 302
   Mitos sobre el origen del mundo 303
   Mitos sobre la separación del cielo y la tierra o el mito de la mutilación de Urano 303
   El nacimiento de Zeus y otros cronidas 304
   El mito de Pandora o el origen de la mujer 305
   Mito de las razas. El origen del hombre 307
   Mito sobre el origen de la cultura 312
   Mito de Tántalo. Ejemplo sobre las variantes de un mito y su explicación 314

7. EPÍLOGO. RELIGIÓN HELENÍSTICA 321

1. La caída de la ciudad-estado (πόλις) 321
2. La decadencia de la religión tradicional 324
3. La nueva diosa Fortuna (Τύχη) 328
4. El culto al soberano 331

5. La astrología y la religión helenística 336
6. El culto a los dioses extranjeros y el sincretismo. 344
7. Asociaciones de culto privadas y los misterios en época helenística 348

Bibliografía 355

Indice de obras y de nombres antiguos 362

Indice de topónimos 373

NOTA INTRODUCTORIA

Un libro sobre la religión de Grecia dirigido principalmente a un público no especializado implica un serio compromiso, ya que se trata de lograr que sirva de eficaz acercamiento a una parcela muy compleja de la cultura griega. Ante todo, hemos desechado la idea de ofrecer una historia cronológica, que nos hubiera obligado a tratar ciertos aspectos menos interesantes para el lector para el que, en principio, está concebido el trabajo. Este, sin embargo, ha sido centrado en unos puntos y problemas que, generalmente, han preocupado a los estudiosos de todas las épocas, y aún nos atreveríamos a decir que de todas las culturas. El libro presenta, pues, una estructura en la que los distintos capítulos tratan esos aspectos más atractivos de la religión griega de forma muy independiente, pero que, dentro del fin propuesto, adquieren una coherencia obvia. En cada uno de ellos, además, hemos procurado ofrecer un panorama general que no nos ha impedido, sin embargo, profundizar en ocasiones en la problemática planteada por los estudios más recientes.

Un breve panorama de la religión helenística sirve de epílogo a nuestro trabajo, que no podía tampoco aquí ofrecer cuanto no fueran las características

principales de uno de los períodos más sugerentes de la civilización griega. Además, el fuerte sincretismo y las influencias de todo tipo a que se ven sometidas las creencias griegas durante el período helenístico han marcado unas diferencias tan profundas con la fe antigua que hemos creído conveniente dedicarle un apartado especial. De todas formas, lo griego no supo triunfar entonces, como en épocas anteriores, sobre los elementos extraños, y Oriente se nos presenta como el verdadero vencedor en el campo de la religión.

Como se puede ver en la bibliografía citada, no hemos pretendido ocultar, sino, antes bien, poner de relieve en todo momento, la deuda que desde las primeras páginas patentiza este libro con respecto a los trabajos ya clásicos sobre la materia. Nombres como Nilsson, Wilamowitz, Kern, Pettazzoni o Gernet-Boulanger han sido compañeros inestimables a la hora de destacar los rasgos principales de la religión griega. De ahí que la aportación de este libro no resida en los datos, que han sido tomados en su mayoría de los citados autores y de otras fuentes, por lo demás muy conocidas, y sí en el enfoque, a veces completamente distinto, con el que abordamos diversos problemas. Las consideraciones de tipo fenomenológico con que intentamos encuadrar un determinado dato griego en unas coordenadas más amplias de creencias y comportamientos religiosos podrían ser un ejemplo destacado de la contribución antes aludida.

Por último, hemos de decir que, sin haber pretendido ser eruditos por las razones ya expuestas, hemos procurado, sin embargo, facilitar al lector interesado unas notas bibliográficas, con las que, si lo desea, podrá profundizar en cualquiera de los temas aquí estudiados.

JOSÉ G. LÓPEZ.

Madrid, 1975

Atti e Memorie.	*Atti e Memorie del 1º Congresso internazionale di Micenologia,* I-II, Roma, 1968.
A.R.	*Archiv für Religionswissenschaft.*
B.I.C.S.	*Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London.*
C.I.G.	A. Boeckh: *Corpus Inscriptionum Graecarum,* Berlín, 1828-1877.
Cumont: *Astrology.*	F. Cumont: *Astrology and Religion among the Greeks and Romans,* Nueva York, 1960.
Deubner: *A. Feste.*	L. Deubner: *Attische Feste,* Hildesheim, 1969.
Fondation Hardt. Entretiens.	*Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique.* Entretiens (tomo). Ginebra (año).
Foucart: *Les Mystères.*	P. Foucart: *Les Mystères d'Éleusis,* París, 1914.
G. López: *Sacrificio y sacerdocio.*	J. G. López: *Sacrificio y sacerdocio en las religiones micénica y homérica,* Madrid, 1970.
Gernet-Boulanger: *Le génie.*	Gernet, L.-Boulanger, A.: *Le génie grec dans la religion,* París, 1970.

Guthrie: *The Greeks.*	W. K. C. Guthrie: *The Greeks and their Gods,* Londres, 1954
H.Th.R.	*Harvard Theological Review,* Cambridge Mas., Harvard University.
Hesíodo: *Trabajos.*	Hesíodo: *Los trabajos y los días.*
I.G.	*Inscriptiones Graecae.*
F. Gr. Hist.	F. Jacoby: *Die Fragmente der griechischen Historiker,* Berlín, 1923.
Kerényi: *R.A.*	K. Kerényi: *La religión antigua,* Madrid, 1970.
Kern: *R.G.*	O. Kern: *Die Religion der Griechen,* Berlín, 1963.
Kirk: *El mito.*	G. S. Kirk: *El mito. Su significado y funciones en las distintas culturas,* Barcelona, 1973.
Nilsson: *G. Feste.*	M. P. Nilsson: *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen,* Leipzig, 1906.
» *G.F.R.*	M. P. Nilsson: *Greek Folk Religion,* Filadelfia, 1972.
» *G.g.R.*	M. P. Nilsson: *Geschichte der griechischen Religion,* I-II, Munich, 1961-1967.
» *Historia.*	M. P. Nilsson: *Historia de la religión griega,* Buenos Aires, 1968.
√ » *Religiosidad griega.*	M. P. Nilsson: *Historia de la religiosidad griega,* Madrid, 1953.
Persson: *R.G.P.T.*	A. W. Persson: *The Religion of Greece in Prehistoric Times,* Berkeley, 1942.
Pettazzoni: *La Religion.*	R. Pettazzoni: *La religion dans la Grèce Antique des origines a Alexandre le Grand,* París, 1953.
R.E.	Pauly - Wissowa - Kroll: *Realencyclopädie der Klassischen Altertumswissenschaft,* Stuttgart, 1894 y ss.

R.G.V.V.	*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, begründet von A. Dieterich und R. Wünsch, hrsg. von R. Wünsch und L. Deubner, Giessen, 1900 y ss.
Rh. Mus.	*Rheinisches Museum*, Francfort.
Rose: *M.G.*	H. J. Rose: *Mitología griega*, Barcelona, 1970.
» *Religion.*	H. J. Rose: *Religion in Greece and Rome*, Nueva York, 1959.
Vernant: *Mito y pensamiento.*	J. P. Vernant: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, 1973.
Wilamowitz: *G.d. H.*	U. von Wilamowitz-Moellendorff: *Der Glaube der Hellenen*, I-II, Darmstadt, 1973.

1

LOS DIOSES. ORIGEN Y FORMACION DE LOS OLIMPOS

1. *Introducción*

Muy atrás en el tiempo nos habríamos de remontar, y aun adentrarnos en sendas de lo desconocido, para poder llegar al momento en el que los griegos se enfrentaron por primera vez al fenómeno de la divinidad, es decir, a su primera manifestación religiosa. Como es natural, ése es un camino vedado, sobre el que sólo se puede caminar a base de hipótesis no siempre desapasionadas, al faltar la información objetiva que únicamente los datos de una experiencia vivida podrían proporcionar. Pero, además, la religión griega es algo más complicado, que a través del tiempo, en este caso de una duración insospechada, fue evolucionando con las restantes manifestaciones culturales del hombre, y en ese desarrollo, las afluencias, los abandonos y los sincretismos han de ser muy tenidos en cuenta si se quiere pisar sobre unos presupuestos firmes, que no sean fácil presa de los posibles descubrimientos históricos en campos como los de la arqueología y la antropología.

No podríamos asegurar, como hace algún autor, que «lo eterno debía manifestarse al griego en forma totalmente distinta que al hebreo, al persa o al

hindú»[1], pero creemos que es una norma digna de alabanza el propósito de acercarse a las creencias griegas no desde el exterior y a partir de unas concepciones que pudieron serles completamente ajenas y extrañas, sino teniendo en cuenta, sobre todo, aquellos datos que nos proporcionan el examen interno, y, por qué no, los mismos autores griegos.

Manteniéndose sobre estas premisas, los errores pensamos que deberán ser menores o, por lo menos, sólo achacables a la propia escasez de testimonios históricos para las épocas más remotas y primitivas. No obstante, lo primitivo es un aspecto de la religión griega, y diríamos que de cualquier religión, en el que lo subjetivo, el mundo y las mismas características de civilización de las que se parte, parecen tener que salir necesariamente a la superficie y, con frecuencia, ser aplicadas en el estudio de una situación y de unas vivencias religiosas que ya de por sí exigen esa globalización en su tratamiento. Numerosos estudiosos de todo el mundo, principalmente europeos, han abordado tan difícil tarea y aportado su esfuerzo en un intento de desentrañar los múltiples problemas planteados. Con ellos nos habremos de ir encontrando, y, muchas veces, los tomaremos como valiosos guías e intérpretes de los fenómenos del mundo divino entre los griegos.

No se encuentra en Grecia aquel hombre teólogo o profeta que en un momento de la historia haya establecido ciertas normas y leyes de conducta religiosa, unos dogmas que señalaran a los creyentes las coordenadas sobre las que trazar sus creencias para mantenerse dentro de lo que podríamos llamar una actitud piadosa. De aquí se desprende, en primer lugar, una libertad que iba a ser uno de los rasgos más sobresalientes de la religión griega, aun-

[1] Walter F. Otto: *Los dioses de Grecia.* La imagen de lo divino a la luz del espíritu griego. Trad. cast., Buenos Aires, 1973, p. 3.

que también uno de los principales escollos en el momento de trazar los investigadores las líneas de comportamiento griego en esta faceta tan interesante de su cultura. Las posiciones de los griegos podían resultar muy distintas y hasta contrarias en materia religiosa.

2. *Los griegos y el origen de sus dioses*

Pero sí contaron los griegos, y por razones que no podríamos explicar, con unos hombres que marcaron —desde la época en que cabe seguir la historia con los textos— de manera indeleble sus creencias religiosas. Uno de ellos, Hesíodo, intentó asomarse al origen de las cosas, tanto divinas como humanas, y construyó una cosmogonía y una teogonía que nos proporcionan el punto de partida en tan difícil problema. El origen mismo del hombre fue explicado y expuesto en un mito por el poeta de Ascra (Beocia)[2]. En ese remontarse hasta las fuentes del mundo llega Hesíodo a una época de singular importancia religiosa. Los dioses y los mortales hombres tienen igual principio[3], dice antes de comenzar su narración del mito de las razas o edades (a lo que Píndaro, siglos más tarde, había de añadir, con presteza, una sabia observación, fruto de su propia experiencia y de su actitud ante los dioses). «Una es la raza de los dioses, una la de los hombres; y de una misma madre ambos respiramos. Pero nos separa la fuerza, el poder en todo distinto, pues por una parte está la nada, por la otra el cielo; una morada de bronce eterna e inamovible permanece»[4].

No es difícil encontrar otros pasajes hesiódicos y,

[2] En el capítulo que dedicamos al mito hemos recogido parte de las leyendas hesiódicas sobre el origen de los dioses y de los hombres.

[3] *Trabajos,* 108: ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι.

[4] *Nemea,* VI, 1-4.

desde luego, también homéricos en los que se hable con cierta naturalidad de una convivencia entre dioses y hombres, que correspondería igualmente a ese tiempo primigenio muy difícil ya de imaginar y comprender para los mismos contemporáneos de Homero y Hesíodo. Al irse alejando cada vez más las dos esferas, la divina y la humana, se acentuaría la tensión entre Dios y el hombre, y la vuelta al estado anterior o iba a ser imposible o sólo asequible a través de una serie de actos que conformarían todo el mundo del culto a los dioses.

Los griegos experimentaron y conocieron el poder divino en una gama muy rica de posibilidades, que originaría un politeísmo, compartido con otros pueblos de la Antigüedad. Es Heródoto el que intentó una teoría para explicar la procedencia y forma de los diversos dioses, que en los pelasgos [5] encontraron un pueblo intermediario. «De los pelasgos oí decir igualmente en Dodona que antiguamente invocaban en común a los dioses en todos sus sacrificios, sin dar a ninguno de ellos nombre o dictado peculiar, pues ignoraban todavía cómo se llamasen. A todos designaban con el nombre de θεοί (dioses), derivado de la palabra θέντες (los que colocan, ponen), significando que todo lo ponían los dioses en el mundo, y todo lo colocaban en buen orden y distribución. Pero habiendo oído con el tiempo los nombres de los dioses venidos de Egipto, y más tarde el de Dioniso, acordaron consultar al oráculo de Dodona sobre el uso de nombres peregrinos. Era entonces este oráculo, reputado ahora por el más antiguo entre los griegos, el único conocido en el país, y preguntado si sería bien adoptar los nombres tomados de los bárbaros, respondió afirmativamente; y desde aquella época los pelasgos empezaron a usar en sus

[5] Uno de los nombres con los que se conoce a los supuestos habitantes de Grecia y sus islas antes de la llegada de los griegos.

sacrificios de los nombres propios de los dioses, *uso que posteriormente comunicaron a los griegos*»[6].

Pero aún sigue el autor y dice: «En cuanto a las opiniones de los griegos sobre la procedencia de cada uno de sus dioses, sobre su forma y condición y el principio de su existencia, datan de ayer, por decirlo así, o de pocos años atrás. Cuatrocientos y no más de antigüedad pueden llevarme de ventaja Hesíodo y Homero, los cuales escribieron la teogonía entre los griegos, dieron nombre a sus dioses, mostraron sus figuras y semblantes, les distribuyeron y repartieron honores, artes y habilidades, siendo a mi ver muy posteriores a estos poetas los que se cree les antecedieron. Esta última observación es mía enteramente; lo demás es lo que decían los sacerdotes de Dodona»[7].

El gran historiador recoge así, de forma muy escueta y simplista, una opinión que probablemente tenía sus raíces en una creencia tradicional. Los primitivos habitantes, antes de las primeras invasiones griegas, tenían unos dioses que transmitieron a los griegos. El estudio de la religión minoica puede ayudar en este sentido[8]. Pero, además, son Homero y Hesíodo los que, ya en un tiempo relativamente cercano, dieron el nombre a los dioses y plasmaron la imagen que de ellos tendrían después los griegos.

3. *Visión moderna. Las dos fuentes de la religión griega*

El problema, como es obvio, se plantea modernamente a partir de otros presupuestos y no se desconocen en modo alguno los eslabones que debieron

[6] El subrayado es nuestro.
[7] II, 52-53.
[8] Cf. los excelentes trabajos de M. P. Nilsson: *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund, 1950, y de A. W. Persson: *The Religion of Greece in*

preceder a la constitución, por los poetas citados, del politeísmo griego. La importancia de éstos radica precisamente en haber sabido recoger todo el material, reelaborarlo sin duda alguna, y transmitirlo de forma tan atrayente a la posteridad. En materia religiosa Grecia ha seguido la orientación homérica, que supuso, sin duda, la consumación de un proceso espiritual[9] cuyo principio podemos situar, al menos, en la mitad del segundo milenio antes de Cristo.

Ha sido repetidamente destacado por los historiadores de la religión griega su carácter de interpretación de la Naturaleza. «La religión antigua (griega y romana) es religión de la Naturaleza, sólo que no conseguimos separar la Naturaleza del *mundo,* y para nosotros, como para los griegos, el mundo encierra en sí lo espiritual»[10]. Cada poder natural va a ser identificado con una fuerza o ser espiritual al que, aun en los estadios más avanzados, lo encontramos unido. La admiración, el temor y la misma contemplación de los fenómenos naturales debieron conducir al hombre, y también al griego, hacia Dios, y es en los estadios más primitivos de una religión donde se percibe esa penetración o conexión con la Naturaleza. Los dioses se identifican con las fuerzas naturales o se manifiestan a los hombres a través de ellas. El estudio de los dioses griegos y de sus atributos señala claramente hacia esa relación. El carácter múltiple, por ejemplo, del gran padre Zeus,

Prehistoric Times, Berkeley, 1942. En castellano nuestra exposición en *Sacrificio y sacerdocio,* pp. 7-17.

[9] Cf. Walter F. Otto, *ob. cit.,* p. 10. Con *ob. cit.* nos referimos en adelante a *Los dioses de Grecia,* no a la obra mencionada de W. F. Otto.

[10] Kerényi: *R. A.,* pp. 52-53. Cf. también G. L. Dickinson: *The Greek view of life,* Londres, 1957, p. 2. Frente a estas opiniones véase lo que dice Rose, *M. G.,* p. 37, hablando de Iris: «En su conjunto (Iris) constituye un buen ejemplo de la escasa importancia que en la creencia de los griegos e incluso en su fantasía tuvieron los fenómenos de la Naturaleza.»

soberano de dioses y hombres, no deja de dar como nota destacada su poder a través del trueno y del relámpago.

En general, el griego, en su estadio más primitivo, observó el «poder» o los «poderes» que se manifestaban en los distintos campos de su actividad y tendió a acercarse a ellos. Estos poderes podían residir en el mundo animal, en el vegetal y en el mineral, quedando así la Naturaleza toda convertida en la morada endiosada de unos seres sobrenaturales a los que había que atraer o bien alejar por medio del culto o de la magia en algunas religiones[11]. Los griegos dieron el nombre de δαίμονες *(démones → demonios)* a esos poderes, cuyo último desarrollo iba a convertirlos, en su mayoría, y por medio del antropomorfismo, en los dioses personales que conocemos principalmente por el mito[11₁]. Pero ni todos alcanzaron ese estadio final ni aquellos que lo lograron perdieron completamente ese rasgo, que recuerda su origen primigenio. Mas la historia nos habla de los griegos como de un pueblo que en oleadas diversas, y a lo largo del segundo milenio a. de C., llegó hasta el sur de la península de los Balcanes y se asentó en la actual Grecia y en las islas que baña el mar Egeo. Este pueblo, se nos dice además, tenía una cultura patriarcal, que, basada en el dominio del hom-

[11] Nilsson: *Religiosidad griega,* pp. 134 y ss. Los dioses griegos son poderes, no personas, dice Vernant, *Mito y pensamiento,* p. 324. Cf. también Van der Leeuw: *Fenomenología de la religión,* trad. cast., México, 1964, pp. 13-41.

[11₁] Sobre δαίμων, Nilsson, *G.g.R.,* I, pp. 216-22, y Wilamowitz, *G.d.H.,* I, pp. 356-564. Por su parte, R. Otto, *Lo santo,* traducción cast., Madrid, 1965, p. 108, escribe: «El *daimon* nunca es un dios, pero tampoco un Contra-Dios, un Anti-Dios, sino un Ante-Dios, un Pre-Dios; es decir, un estadio inferior, todavía latente y encubierto, del numen, que después se desarrolla gradualmente en la forma más elevada de Dios.» También es útil a este respecto el artículo de P. Chantraine «Le divin et les dieux chez Homère», *Fondation Hardt, Entretiens,* I, pp. 48 y ss.

bre, imprimiría este carácter masculino dominante en la civilización griega.

El punto de desarrollo y evolución en el que se encontraban las creencias religiosas de este pueblo nórdico en el momento de iniciar su camino hacia las tierras bañadas por el mar e iluminadas por un sol más brillante que el de las regiones centrales de donde procedían, es difícil de precisar. La comparación nos ha restituido, al menos, a un dios de la luz y del día, de las tormentas y de los fenómenos celestes, que debió acompañar en su éxodo a los invasores. Poco más puede ser postulado para la época anterior al segundo milenio a. de C. Entonces se puede pensar con toda probabilidad que fue el contacto con las nuevas tierras y el encuentro en ellas con una civilización, posiblemente más avanzada, lo que había de suponer un punto importante de partida en la formación de los dioses y, en general, de la religión griega. Una cultura matriarcal, en la que el elemento femenino ocupaba los primeros puestos, tanto en el mundo divino como en el humano, es la nota más destacada del pueblo sometido, autóctono y mediterráneo, que, en la mayoría de los casos, fue asimilado de forma total por los invasores griegos. Y ha sido atendiendo a estos datos, proporcionados por la historia y la arqueología, por lo que se ha hablado y defendido el origen bipolar de la mayoría de los dioses griegos.

Un autor como R. Pettazzoni[12] ha partido en su acercamiento a la religión griega de este presupuesto. El encuentro de una civilización de tipo patriarcal y pastoril con una civilización matriarcal y agrícola ha presidido el desarrollo, dice, de las grandes civilizaciones de Egipto y Anatolia, Mesopotamia, Judea,

[12] «Les deux sources de la religion grecque», *Mnemosyne*, 1951, pp. 1-8, y *La religion dans la Grèce antique des origines a Alexandre le Grande*, trad. francesa, París, 1953, pp. 21-22 y 29, entre otras.

Crimea y la América precolombina. A ellas hay que añadir la civilización griega [13]. Más adelante añade que la preexistencia de dos tradiciones constituye un hecho fundamental que ordena, no sólo la formación de la religión griega, sino toda su evolución. No es una alternativa entre las dos fuentes, sino las dos [14]. Este pensamiento sirve al autor italiano en su estudio de «la religión griega en función estrecha con la poesía, el arte figurativo, la filosofía, la estructura económica y la social» [15].

También Charles Picard, que prologa la traducción francesa de la obra de Pettazzoni, se adhiere parcialmente a esta teoría, aunque dice que se siente tentado a pensar que quizá hay más de *deux sources* que confluyen para formar el raudal de la creencia de los helenos [16]. No obstante, los conflictos de la historia religiosa griega (Dioniso contra Penteo, etc.), añade el mismo autor, se comprenden mejor a través del pensamiento de Pettazzoni con los distintos orígenes y el encuadre político-social, económico, etc., en que sitúa el desarrollo de la religión griega. El citado autor francés, en una obra dedicada a este mismo problema [17], habla de los elementos nórdicos y la aportación egipcia y la oriental en la formación del panteón griego. Los vencedores van implantando sus ideas aun en el aspecto religioso y van creando un panteón olímpico en el que domina la masculinidad y el espíritu claro frente a la diosa femenina y los poderes subterráneos de los vencidos. La razón se impone a la pasión. Dioniso y Deméter apenas son mencionados por Homero; Apolo vence a la Pitón, serpiente ctónica, y, con su hermana Artemis, mata

[13] Pettazzoni: *La Religión*, pp. 21-22.
[14] *La Religión*, p. 29.
[15] *La Religión*, p. 29.
[16] *La Religión*, p. 10.
[17] *Les origines du Polyteisme hellénique. L'ère homérique*, París, 1932, pp. 28-57.

a los gigantes de pies de serpiente, hijos de la Tierra. En Delfos, por último, Apolo usurpa el poder a la diosa Gea (la Tierra).

Sin que podamos entrar de lleno en su amplia problemática, hemos de señalar que, en relación con lo que acabamos de decir, es muy conocida entre los estudiosos de la religión griega la posición llamada orientalizante y que ya en el siglo pasado levantó enconados enfrentamientos entre los investigadores. Modernamente han proliferado los estudios, facilitados principalmente por los a veces espectaculares descubrimientos arqueológicos, en los que se destacaban las influencias y relaciones entre los países del Oriente Próximo y Grecia en materia religiosa. Paralelismos han sido detectados entre la *Teogonía* de Hesíodo y los relatos contenidos en las tablas hititas de Boghazköi, pertenecientes a la época entre 1400 y 1200[18], y hace sólo unos años M. C. Astour escribía que «el helenismo se convirtió en el epílogo de las civilizaciones orientales, pero el semitismo fue el prólogo de la civilización griega»[19].

[18] Sobre este punto consúltese A. Lesky: *Historia de la literatura griega,* trad. cast., Madrid, 1968, pp. 118-20, y, en general, F. Dornseiff: *Antike und alter Orient,* Leipzig, 1959, que recoge muy al vivo la polémica antes aludida. Más bibliografía en la obra de Lesky y en la de Astour, citado en la nota siguiente. Una de las semejanzas más destacadas por los estudiosos es la que se encuentra en el que Lesky llama *Mito del reino celeste,* en *ob. cit.,* p. 118: «Se trata de un auténtico mito de sucesión, en el que el cambio de poder ocurre de forma violenta.» Son cuatro dioses: Alalu, Anu, Kumarbi y el Dios de la Tormenta. La manera como Anu es destronado por Kumarbi recuerda la historia de la emasculación de Urano por Crono. Se relata cómo Anu huye de Kumarbi, pero éste lo coge por los pies y le arranca de un mordisco los órganos sexuales y los devora. De resultas de ello queda preñado de tres terribles dioses.

[19] *Hellenosemitica. An ethnic and cultural Study in West Semitic Impact on Mycenaean Greece,* Leiden, 1967, p. 361. Examina, además, esta obra el problema de la influencia fenicia en Grecia (pp. 103 y ss.), contra autores como J. Beloch: «Die Phoeniker am aegaeischen Meer», *Rh. Mus.,* 41,

Sin llegar a colocarnos en ninguna posición extrema, creemos que la religión griega adquiere toda su plenitud y aparece mucho más destacada si se la considera dentro de lo que podríamos llamar una comunidad (κοινή) religiosa que integraba la mayoría de los países ribereños y próximos al Mediterráneo oriental. Ello no puede ir en detrimento de una valoración justa y objetiva del elemento heleno, que supo imprimir, también en esta faceta de su cultura, un sello indeleble y fácil de reconocer, a pesar de las múltiples influencias que a lo largo de la Historia se agolparon alrededor del gran tronco griego.

Pero volvamos a recoger nuestro examen en el punto en que hablábamos del origen de los dioses griegos.

Dos grandes bloques culturales sí podemos aceptar en la conformación del politeísmo griego. Por una parte, hemos de destacar el elemento indoeuropeo, al que pertenecía el pueblo griego, y, por otra, todas las posibles influencias y aportaciones que, en un sincretismo más o menos acentuado y más o menos perceptible, y procedentes de los países vecinos y del mismo país vencido, se infiltraron y colaboraron, en medida nada despreciable, a la configuración de lo que hoy conocemos como dioses griegos. Más adelante, en el examen de las divinidades olímpicas, se pondrá esto de relieve.

Decíamos que los griegos, como otros pueblos, en su estadio más primitivo, vieron a la Naturaleza poblada de unos seres, cuyo poder intentaron atraer o

1894, pp. 11-32, pero con V. Bérard: *De l'origine des cultes arcadiens. Essai de méthode en mythologie grecque*, París, 1894, y *Les Phéniciens et l'Odysée*, París, 1927, en donde se exagera la influencia fenicia. Cf. también G. Germain: *Genèse de l'Odysée. Le fantastique et le sacré*, París, 1954, y T. B. L. Webster: *From Mycenae to Homer*, Londres, 1958. El vocabulario semita en las tablillas del Lineal B, descifradas por M. Ventris en 1952, es examinado por Astour en las páginas 336-44.

rechazar en prácticas de culto apotropaico. Estos δαίμονες son innumerables y aparecen por todas partes. Son, por ejemplo, las ninfas que viven en las montañas, en los árboles, manantiales, ríos y mares; los sátiros y los silenos, demonios de la fertilidad. Forman, por lo general, un grupo homogéneo, del que puede surgir una personalidad, que se convierte en la Ninfa, el Sileno o el Sátiro. Suele nacer entoncer un dios local[20]. El territorio griego se vio cubierto de multitud de κοῦροι y κόραι, estatuas de jóvenes de ambos sexos, que luego pudieron convertirse en Κοῦρος o Κόρη. A Perséfone, la hija de Deméter, se la conoce también como Κόρη. En la larga evolución que hemos de suponer en la formación de los dioses griegos, algunos de esos δαίμονες pasaron a convertirse en dioses más o menos importantes, aglutinando en un solo nombre una cantidad difícil de precisar de «poderes» menores y secundarios, que desaparecieron en el sincretismo o dejaron restos en los mismos epítetos que acompañan a los dioses principales[20₁]. Bástenos ahora un ejemplo que consideramos claro: Ares Enialio[21].

Todo este proceso tuvo lugar ya en territorio griego y en él tuvieron que estar presentes tanto el elemento indoeuropeo como las creencias religiosas del pueblo autóctono dominado, rico precisamente en dioses de la fecundidad, a los que sumaríamos las influencias que poco a poco y procedentes tanto de Egipto, del Asia Menor como del Oriente Próximo fueron colaborando a la formación de la religión griega. Hemos de imaginar este desarrollo en el transcurso lento de los siglos, antes de llegar, ya en un

[20] Nilsson: *Religiosidad griega*, pp. 141-42.

[20₁] Nilsson: *G.g.R.*, I, pp. 387 y ss.

[21] Ἄρης δεινὸς Ἐνυάλιος, *Ilíada*, XVII, 211, y XX, 69, pero como dios de la guerra aparece en *Ilíada*, II, 651, y VII, 166. Cf. también Arquíloco: *Fr.*, 1; Sófocles: *Ayante*, 179; Eurípides: *Andrómaca*, 1015, etc.

estado muy avanzado, a las manos de unos poetas que, en el tamiz de su imaginación y fantasía, terminaron por otorgarles unas figuras y unos atributos con los que fueron conocidos por la posteridad. Ellos son, pues, principio, pero también fin, y sólo así se podrán admitir las palabras de Heródoto recogidas al principio de este capítulo.

4. *Los dioses micénicos*

La selección y encumbramiento de unos dioses frente a otros que existieron en época más antigua y luego desaparecieron o quedaron convertidos en meros atributos de los grandes dioses se ha de tener en cuenta si no se quiere simplificar demasiado el panorama del panteón griego[22]. Los nuevos descubrimientos epigráficos y el desciframiento de las tablillas del Lineal B, encontradas principalmente en Creta y el Peloponeso, han venido a confirmar mu-

[22] No están de acuerdo los especialistas en este punto. A. W. Persson, en *ob. cit.*, pp. 124 y ss., piensa que nombres como Ariadna, Britomartis, Dictina, Ilitia, etc., fueron en un principio adjetivos de la Gran Diosa minoico-micénica, que después se convirtieron en nombres propios. La opinión contraria también ha sido defendida por algún estudioso. Es la teoría de la degradación de ciertas diosas a meras heroínas o a adjetivos de las grandes divinidades. Esto se debió realizar tanto entre los dioses como entre las diosas. Ejemplos de uno y otro caso se podrían multiplicar. La comunicación más estrecha entre las diversas localidades con el paso del tiempo y el desarrollo de la civilización favorecieron un sincretismo, una disminución paulatina a nivel nacional de las divinidades, que, junto con el crecimiento de las ciudades más poderosas, fueron ocupando los puestos más destacados, formando al final el cerrado círculo de los doce dioses olímpicos. Hasta entonces y aun después, a nivel local y campesino, Grecia siguió poblada de dioses ligados principalmente a la Naturaleza, que recibieron un culto muy importante. Algunos, como Deméter o Dioniso, no llegaron nunca a sentirse a gusto, al parecer, entre los Olímpicos y su lugar estuvo más bien en el culto popular.

chas hipótesis. La mayoría de los dioses griegos han sido leídos en estos documentos del segundo milenio a. de Cristo, pero también, como era natural, se encuentran allí nombres, probablemente de dioses por el mismo contexto en que aparecen, que no conocen el culto posterior. El hecho de que falten algunos dioses importantes puede ser debido a que no se conocían aún por su nombre histórico o a la falta de material, ya que el azar puede jugar un papel importante en estos casos. El salto atrás que ha supuesto el desciframiento de las tablillas micénicas ha servido así para descubrir el grado de desarrollo que ya había alcanzado el panteón griego, pues griegos eran los micénicos, y la complejidad de un culto que, a grandes rasgos, puede ser encuadrado dentro de lo que llamábamos antes la comunidad (κοινή) religiosa del Mediterráneo oriental. Es un culto donde abundan los sacerdotes y las sacerdotisas, muy escasos en época histórica, los esclavos que están al servicio de los templos y de las divinidades y unas ofrendas que proceden en su mayoría del reino vegetal.

La miel, el aceite, a veces perfumado, el vino y los cereales predominan en los dones a los distintos dioses, sin que falten los animales y los objetos preciosos [23]. Si el material necesita una revisión y nuevos

[23] Entre otros y dentro de una bibliografía, que a partir de los años cincuenta ha adquirido proporciones verdaderamente inabarcables, además de la obra de M. Ventris y J. Chadwick *Documents in Mycenaean Greek.* Three Hundred selected Tables from Knossos, Pylos and Mycenae with Commentary and Vocabulary, Cambridge, 1956 (1973[2]), «La religione greca nei testi micenei», *Numen*, 5, 1958, pp. 18-57, y *La civiltá micenea nei documenti contemporanei*, Roma 1965, de L. A. Stella; «Early Greek Religion in the Light of the Decipherment of Linear B», *B.I.C.S.*, 6, 1959, pp. 35-46, de W. K. C. Guthrie; *The interpretation of Mycenaean Greek Texts*, Oxford, 1963, de L. R. Palmer, entre otros. En G. López, *Sacrificio y sacerdocio*, se puede consultar más

estudios, lo que hasta ahora ha sido leído e interpretado, exceptuadas ciertas hipótesis caprichosas y diríamos que apasionadas, es de un gran valor para el estudio de la religión griega en una época tan temprana y para la que hasta ahora sólo se disponía de un «libro sin texto», de unos monumentos arqueológicos que no siempre podían recibir una interpretación adecuada. Que dispongamos ahora de un texto todo lo problemático que se le quiera considerar supone un paso decisivo en el camino del conocimiento de la religión griega antes de Homero [24]. El panteón olímpico está representado casi en su totalidad, y sin que se pueda hablar ya de una

bibliografía al respecto, así como las páginas dedicadas a los dioses y al culto en las tablillas micénicas (pp. 25-37 y 69-86).

[24] Se leen allí con toda probabilidad los nombres de Zeus (di-we, di-wo), Poseidón (po-se-da-o-ne) y en su epíteto de dios de los terremotos y sacudidor de la tierra (e-ne-si-da-o-ne), Atenea (a-ta-na-po-ti-ni-ja), Dioniso (di-wo-nu-so-jo), Ilitia (e-re-u-ti-ja), Hera (e-ra), Hermes (e-ma-a a-re-ja), Ares (a-re), Perséfone (pe-re-sa). Más problemático y quizá erróneo es leer el nombre de Deméter (da-ma-te) y el del dios Apolo tras los epítetos clásicos en e-re-u-te-re-we (ἐλεύθερος) y pa-ia-wo-ne (παιήων). También está el dios de la guerra Enialio (e-nu-wa-ri-jo), que en Homero aparece como adjetivo de Ares, y otros de interpretación más incierta, como el de Artemis (a-te-mi-to). De enorme interés es la gran cantidad de sacerdotes (i-je-re-we) y sacerdotisas (i-je-re-ja) y otros servidores, de los que quedan paralelos en época histórica. Son los a-re-pa-zo-o (ἀλειφαζόος), hervidor del aceite aromático; ka-ra-wi-po-ro (cf. κλειδοῦχος), qo-u-ko-ro (βουκόλος), i-je-ro-wo-ko (ἱερουργοί), ku-ru-so-wo-ko (χρυσοχόος), etc., y sobre todo los te-o-jo do-e-ro y te-o-jo do-e-ra, esclavos y esclavas del dios o de la diosa, que abundan en las tablillas y que pueden ser sacerdotes de segunda categoría. Más difícil es ver en ellos, aunque no imposible, a esclavos, a la manera oriental, de los templos en los que sirven. Pero en estos documentos epigráficos han sido leídos igualmente nombres de dioses, según algunos intérpretes, que no conocen el culto griego posterior. Son nombres como di-u-ja, posible compañera de Zeus; po-si-da-e-ja, de Posidón, y do-qe-ja, «una diosa de la recolección», etc.

jerarquía, es de destacar la frecuencia con que aparecen Zeus y Posidón, dos dioses destacados entre los olímpicos.

5. *El campo de acción de los dioses*

Está muy cerca de la verdad Nilsson cuando dice, completando su teoría sobre el origen de los dioses en general: «Lo que interesa al hombre no es la Naturaleza en sí, sino la vida de la Naturaleza en la medida en que interviene en la vida humana y constituye su base necesaria y evidente. Los peligros y temibles poderes de la Naturaleza no se destacan tanto, por lo menos en Grecia, como podría esperarse según una teoría ampliamente aceptada sobre el origen de la religión. En primer plano aparecen las necesidades del hombre, la Naturaleza como medio para la existencia humana, su generosidad, ya que de ella depende que el ser humano muera de hambre o viva en la abundancia» [25]. Son las diosas unidas íntimamente con la vida en los bosques, con los animales y con la fecundidad de los campos. Son Afrodita y Artemis, Deméter y Perséfona. Pero es Posidón en Arcadia, Beocia y Tesalia en estrecha relación con el agua subterrránea que brota en las fuentes y sigue corriendo en los ríos. Son sus animales, el caballo y el toro, de indudable importancia en una cultura agraria y a la vez guerrera. Es el mismo Zeus, conocido a veces como el «agricultor» (γεωργός), dios dispensador de la fecundidad, o la diosa de la agricultura, Deméter, que envía los dones (del grano). Palas Atenea será la diosa de la ciudad por excelencia, la Poliade, pero también la protectora de las labores femeninas y de la casa.

Por último, son otras exigencias de la vida del

[25] *Religiosidad griega*, pp. 151-52.

hombre las que han sido colocadas bajo la protección de un ser sobrenatural, de un dios que libera o protege en momentos igualmente decisivos de la existencia humana. La curación de las enfermedades en manos de adivinos y sacerdotes pasó después al dios Peón, para en épocas posteriores ser Apolo y su hijo Asclepio los encargados de socorrer al hombre en estos trances. El instinto sexual encuentra en Eros y Afrodita su cauce, y Ares es el dios de la guerra junto con Palas Atenea, aun cuando su campo de acción sea muy distinto. La valentía unida a la prudencia encuentran en la diosa ateniense su mayor protectora[26]. En resumen, podríamos decir con Walter F. Otto que los dioses griegos «nos dan respuestas explícitas a las preguntas sobre la vida y la muerte, el hombre y Dios, la libertad y el destino»[27].

Hasta aquí hemos intentado asomarnos al panorama de los dioses griegos en sus posibles orígenes, muy reveladores en su misma problemática. La religión griega ha sido arrancada poco a poco de ese pedestal que a fuerza de ser ensalzado y cubierto de los más excelsos dones la había separado del cuadro general de la historia de las religiones. Todavía hoy se puede leer con agrado, y sin ser rechazadas en su totalidad, las páginas de W. F. Otto sobre los dioses griegos, y personalmente no le negaríamos que «en la antigua veneración griega de los dioses se nos manifiesta una de las más grandes ideas religiosas de la humanidad»[28]; pero, con Pettazzoni, podemos decir que la civilización griega ha dejado de ser un milagro para sufrir una explicación histórica[28₁].

Definitivamente, animismo o preanimismo, totemismo o magia, debieron estar presentes en los albores del pensamiento griego. Los escasos restos que

26 Para todo esto, Nilsson: *Religiosidad griega*, pp. 165-67.
27 *Ob. cit.*, p. 9.
28 *Ob. cit.*, p. 8.
28₁ *Ob. cit.*, p. 18.

muestra la religión histórica de los griegos sobre estas concepciones primitivas, sobre el fenómeno religioso, no nos permiten desechar este o estos eslabones en el desarrollo de las creencias griegas. Los estudios de un Tylor, Frazer o Mannhardt pueden ser utilizados con aprovechamiento en un examen de los dioses y de la religión griegos. Han sido tenidos en cuenta, por ejemplo, por nombres tan prestigiosos en este campo como son Murray, Rose, Rohde, Dieterich, Wide, Nilsson, Reinach y Pettazzoni e ignorados por Wilamowitch y Kern[29].

Los dioses griegos debieron recibir en su desarrollo y a manos de Homero una transformación tan profunda que desde entonces ocuparon los principales puestos del panteón griego las divinidades que en los poemas homéricos se distinguían por su rango y poder. La jerarquía homérica se mantendría a lo largo de toda la vida religiosa griega. Al mundo religioso de los poemas son aplicables muchas de las expresiones que han pretendido encontrar una validez universal en el mundo de las creencias griegas. Así es cuando escribe Kerényi que «(la religión griega) es más un saber que una fe; en ella se experimenta la presencia de algo ideal, es decir, espiritual, de figuras de dioses; y se basa en la certeza instintiva de que en esas figuras se expresa la verdadera realidad del mundo. En lugar de la fe, el griego religioso posee esa certeza, una certeza que, en términos objetivos, significa la trascendencia de sus dioses»[30].

6. *Los dioses homéricos. Rasgos principales*

Los dioses homéricos y, por tanto, los dioses griegos ofrecen una serie de rasgos muy característicos.

[29] Sobre toda esta problemática, Nilsson: *G.g.R.*, I, pp. 3-13, y Guthrie: *The Greeks*, pp. 1-26.
[30] *R.A.*, Madrid, 1972, p. 52.

Ante todo, destacan sus relaciones con el hombre, aunque éstas sean puramente externas; pero el hombre y la divinidad conocen su puesto y no hay aproximación ni relación más allá de la que permite esa frontera entre los dos mundos[31]. En la *Ilíada* los hallamos divididos en dos bandos que corresponden a los dos pueblos que se enfrentan, el griego y el troyano. La acción de los dioses se desarrolla en una especie de mecanismo divino *(Götterapparat)*, y el poeta parece acudir a la voluntad de los dioses como a un dispositivo para hacer avanzar la acción cuando languidece. Ellos son los causantes de los cambios en el curso ordinario de los acontecimientos[32] y la asamblea de los dioses se reúne tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea* para decidir los acontecimientos humanos. Hombres y dioses actúan en un paralelismo tal que se puede decir que «ninguna imagen de lo viviente es completa sin lo divino».[33]. Los héroes principales, Agamenón, Aquiles, Héctor, Ulises o Eneas, tienen siempre a su lado, en los momentos decisivos, a la divinidad, que les ordena o aconseja qué es lo que deben hacer para salir triunfantes en la acción. Excepto Zeus, los demás dioses, Palas Atenea, Hera, Apolo, Afrodita y el mismo Posidón, se entremezclan con frecuencia en el acontecer humano para acudir en ayuda de sus protegidos.

Pero, además, estos dioses tienen figura humana, son antropomorfos. Este antropomorfismo, que era familiar en la época arcaica, junto con la forma animal, es ahora único y exclusivo[34], pues la figura

[31] Guthrie: *The Greeks*, p. 214.

[32] B. Snell: *Las fuentes del pensamiento europeo*, trad. castellana, Madrid, 1965, p. 53.

[33] Walter F. Otto, *ob. cit.*, pp. 7 y 9.

[34] Walter F. Otto, *ob. cit.*, p. 140. «En Grecia —dice Vernant, *Mito y pensamiento*, p. 327—, la gran estatua dedicada al culto antropomorfo, en primer lugar, es del género *couros* y *core;* no concreta un sujeto singular, una individualidad divina o humana, sino un tipo impersonal: el joven, la jo-

animal es secundaria y sólo aparece en los cambios y transformaciones de los dioses. Así en Palas Atenea, que desaparece en forma de pájaro, en la *Odisea*[34₁] y en los epítetos de esta diosa y de Hera, como «de ojos bovinos» (βοῶπις) y de «ojos de lechuza» (γλαυκῶπις). Posiblemente para el poeta significaban simplemente «de ojos grandes» y «de ojos brillantes». Esta forma humana, sin embargo, adquiere en los dioses unas proporciones especiales.

Los dioses son más bellos y más poderosos que los hombres y su juventud es eterna, aunque, como los humanos, puedan recibir heridas en su cuerpo, que son curadas sin dejar rastro alguno de su existencia. Es esta cualidad de los dioses homéricos y de los griegos, en general, la que ha recibido quizá las críticas más violentas de aquellos que ven en la religión homérica una religión frívola y profana, una religión artística *(Kunstreligion)*[34₂], vacía, y con unos dioses cuyos defectos aventajan con mucho a los que pudiéramos encontrar en cualquier ser humano. No obstante, es precisamente esta humanidad de sus dioses la que ha tenido mayor número de admiradores en la posteridad, y para Walter F. Otto la religión griega «no ha hecho humana a la deidad, sino que ha visto divinamente la esencia del hombre», y «la unidad de dios y del hombre en la esencia primitiva, ése es el pensamiento griego. Y sólo aquí se hace pleno el sentido general de la forma humana, mediante la cual lo divino se revela a los griegos»[35]. El antro-

ven.» Estas estatuas sabemos que pertenecen principalmente a la época arcaica.

34₁ I, 320; III, 372, y V, 337. En la *Ilíada*, VII, 59, son Atenea y Apolo los que en forma de aves, a buitres semejantes, se posan en la copa de la encina de Zeus Padre, gozando de la vista de los hombres.

34₂ Walter F. Otto, *ob. cit.*, p. 114.

35 *Ob. cit.*, pp. 197 y 198. En este lugar, citando a Goethe *(Myrons Kuh*, 1812), dice: «El sentido y el esfuerzo de los griegos es divinizar al hombre, y no antropomorfizar la dei-

pomorfismo encuentra en el mismo autor una explicación que está en la línea del idealismo profundo con que este gran hombre se consagró al estudio de los dioses homéricos: «La deidad —dice— es la figura que vuelve en todas las formaciones, es el sentido que las une a todas, *manifestando su espiritualidad en la humana como la más sublime*»[36].

El orden jerárquico es otra de las características de estos dioses. Colocado en la cima de su poder y como padre de los dioses y de los hombres, Zeus, «el que amontona las nubes» y que aventaja a todos, el potentísimo, al que todos obedecen, es el dios más importante y con el que van a ser emparentados de una manera o de otra los demás dioses[361]. Posidón y Hades son sus hermanos, Cronidas, por tanto, que comparten con él el gobierno del mundo[37]; Hera es su esposa y hermana[38]; Palas Atenea su hija predilecta, nacida de él solo[39] (Homero calla el fantástico mito de su nacimiento!); Apolo y Artemis son hermanos e hijos de Zeus y Latona[40]; Hefesto, hijo de Hera despechada; Dioniso, dios habido de Semele, apenas si recibe atención por parte del poeta[41]; Ares, odiado por los dioses[42], es hijo de Zeus y de Hera; Hermes es el fruto que Maia entregó a Zeus[43] y Deméter es su hermana, hija de Crono y Gea[44]. Afrodi-

dad. ¡Aquí se da un teomorfismo, ningún antropomorfismo!» No creemos que nunca se haya hecho una defensa más apasionada del antropomorfismo griego como las que se pueden leer en estas páginas de Walter F. Otto.

[36] *Ob. cit.*, p. 141.

[361] *Ilíada*, VIII, 31; XIII, 154; I, 503, 544, etc. Cf. B. C. Dietrich: *Death, Fate and Gods*, Londres, 1967, pp. 324-26.

[37] *Ilíada*, XV, 187, 189.

[38] *Ilíada*, I, 546; IV, 59, etc.

[39] *Ilíada*, IV, 515; V, 875, etc.

[40] *Ilíada*, I, 8; XXI, 509.

[41] *Ilíada*, XIV, 325.

[42] *Ilíada*, V, 893, y V, 890. Y si en X, 267, Ares bebe sangre, dice Wilamowitz, *G.d.H.*, p. 318, «ist er ein Barbar».

[43] *Ilíada*, XVI, 179 y 187.

[44] *Ilíada*, XIII, 322; XXI, 76, etc.

ta, por último, la diosa del amor, es hija también de Zeus y Dione [45]. Son los habitantes del Olimpo [45₁], que forman una gran familia en un estrecho parentesco, como acabamos de ver. Algunos de ellos, considerados como extranjeros, Ares, Dioniso o Afrodita, al ser acogidos por la religión griega, entran en el círculo familiar, cuya cabeza es Zeus. Tras él son Apolo y Palas Atenea los dioses que ocupan un lugar más destacado, mientras que Hefesto es un dios secundario, con un culto también muy escaso en Grecia. La *Ilíada*, en el libro primero, nos descubre la risa que produce su figura deforme entre los dioses [46]. Hermes e Iris son los mensajeros de los dioses. Hermes trae los bienes a los hombres [47], pasando del dios de la piedra en relación con la magia y la fertilidad a ser el mediador entre los dioses y los hombres, y tanto Dioniso como Deméter apenas si merecen la atención del poeta. Su culto, sin embargo, a pesar de Homero, creció entre los griegos [48], convirtiéndose en los dioses más populares y patronos de los misterios eleusinos y de los festivales dionisíacos, tan importantes en la ciudad de

[45] *Ilíada*, III, 374; V, 248, 429, etc.

[45₁] Homero piensa en el monte Olimpo, situado en Tesalia, en *Ilíada*, XIV, 225 y ss., pero los pasajes XIII, 243, y XVI, 364, no son claros a este respecto. El nombre Olimpo no es griego y debe tener un origen pregriego. Posiblemente Ὄλυμπος como Ἴδη son palabras pregriegas para montaña que después se convierten en nombres propios. En realidad en el Olimpo o en el cielo sólo vive Zeus, dios del tiempo. Los demás dioses moran allí donde realizan sus actividades: en las montañas, en el mar, en la Acrópolis, etc. Cuando se reúnen lo hacen en el Olimpo. Por formar un círculo o familia divina con Zeus son llamados Olímpicos o los celestes (Οὐρανίωνες), pero no independientemente. Este hecho revela su subordinación a Zeus, verdadero habitante de ese lugar. Cf. Nilsson: *G.g.R.*, I, pp. 253 y s., y Kern: *R.G.*, I, pp. 183 y s.

[46] I, 590 y ss.

[47] *Odisea*, VIII, 325, 335.

[48] Kern: *R.G.*, II, p. 7.

Atenas. Los dioses homéricos forman así un círculo casi impenetrable que, en general, se dedican a la guerra, a los juegos y a la música. Son las ocupaciones a las que se entregaba principalmente la clase noble en Grecia, que veía en la poesía un reflejo de las costumbres y maneras de sus antepasados. Para ella escribiría sus poemas Homero y ello determinó algunas, si no todas, de las características de sus dioses. G. Murray dice que estos dioses no son creadores del mundo y sí sólo conquistadores, pero nos parece que va un poco lejos, al considerarlos «bucaneros reales»[49]. En el poema troyano, eminentemente guerrero, es natural que se destaquen ciertos dioses y rasgos divinos, que agradarían a los oyentes, mientras que divinidades como las Ninfas, que juegan un papel muy secundario, en la *Odisea* (en Itaca) reciben un culto importante. Son dos mundos diferentes, unidos por el héroe común Ulises, principal en la *Ilíada* y protagonista en la *Odisea.*

En este mundo divino, además, no tienen cabida los monstruos, gigantes y seres mixtos, que pueblan, por ejemplo, la *Teogonía* hesiódica. Si menciona a los dioses antiguos como Crono y Urano, evita el poeta contarnos el bárbaro mito unido a estos dioses. Ha habido un desarrollo en la representación divina que va desde Homero a las Panateneas, dice Murray[50]. Se partió de un mundo dominado por serpientes, toros, manas, rayos y monstruos para llegar a un mundo gobernado, orgánico, de jefes personales y con raciocinio, sabios y bondadosos padres, parecidos al hombre en su alma y figura, pero superiores. Mas, según el mismo autor inglés, fracasaron los tres objetivos que se propuso la religión homérica: purgación moral de los viejos mitos, una tentativa de poner orden en el antiguo caos y, finalmente, una adaptación a las nuevas necesidades sociales.

[49] *La religión griega,* trad. cast., Buenos Aires, 1956, p. 59.
[50] *Ob. cit.,* pp. 70-72.

Se conservan ritos obscenos y crueles, tenebrosos; cada ciudad quiso tener su antepasado divino, y Zeus, Apolo y Posidón recibieron innumerables esposas locales, fracasando el camino hacia el monoteísmo, y el olimpismo no acabó con ser la religión de la ciudad (πόλις), ya que cada ciudad conservó su κοῦρος o κόρη antiguos, además de otros dioses que quisieron ser admitidos [51]. Los dioses homéricos son, con Zeus, los representantes de un orden nuevo, son los nuevos dioses, que han destronado a los poderes arcaicos, pero además representan el triunfo del modo de pensar masculino frente a la preponderancia de lo femenino, que es uno de los rasgos más eminentes de las divinidades antiguas autóctonas. Ahora se destaca que los olímpicos son hijos del «padre», no esposos de tal diosa [52]. La fuerza natural, de la que hay restos en Homero, deja paso a la persona, a la figura humana de los dioses, y aunque Homero conozca y nombre a casi todos los poderes de las profundidades a los que la devoción había servido con fidelidad, las Carites, la Noche, las Erinias, Temis, Deméter y Dioniso, los dioses nuevos son separados rigurosamente de los antiguos [53], a pesar de la protesta de las deidades telúricas contra el nuevo espíritu olímpico.

Las críticas a estos dioses, descritos por Homero en plena actividad, a los que Hesíodo intentó someter a un sistema más riguroso, pero de forma aislada y en secos árboles genealógicos, comenzaron ya en la Antigüedad griega. No obstante, uno de sus enemigos más declarados, Jenófanes, fue testigo de la influencia de la religión homérica a partir del siglo VII. Los ataques de este rapsoda de los poemas homéricos, de los filósofos, de Platón, para quien

[51] Murray: *ob. cit.*, pp. 78-81.
[52] Walter F. Otto: *ob cit.*, pp. 14, 19, 22 y 131.
[53] Walter F. Otto: *ob. cit.*, pp. 126-30.

Homero era inmoral y, por ello, digno de ser excluido de su ciudad ideal, o de Heráclito, no impidieron que los poemas homéricos fueran la Biblia o el libro de texto de los niños griegos. Isócrates *(Panatenaico,* 18) nos dice que los sofistas, sentados en el Liceo, recitaban versos de Hesíodo y Homero sin añadir nada[54]. Además, el olimpismo homérico, escribe Murray, desbarbarizó la religión griega y luchó contra la *Urdummheit (necedad e ignorancia primitivas);* permitió el progreso y envolvió a la religión en σωφροσύνη *(moderación y sensatez).* Construyó una religión unida, a pesar de no haber conseguido plenamente sus propósitos, y la adornó de una indiscutible belleza. Finalmente, si el olimpismo no fue una fe religiosa, fue, al menos, una fuerza vital en la formación de ciudades y sociedades que quedaron como modelo para el mundo miles de años después[55].

7. *Los dioses en Hesíodo*

El cuadro general de los dioses griegos, sin embargo, no termina en Homero. Cada vez más se ha ido reconociendo la importancia de Hesíodo y su intento de sistematizar el total de las criaturas sobrenaturales, muchas de ellas presentes en su Beocia rural y primitiva, con unos cultos populares, en los que la tradición conservaba todo el vigor que parecen

[54] Kern: *R.G.,* II, p. 22. Este autor afirma, sin embargo, que la influencia de la poesía homérica en otros aspectos ha motivado que los estudiosos hablen de una religión homérica que nunca hubo y que no contentaba al pueblo griego, pues sólo era una religión de los nobles (II, p. 7). En general, y para todo lo referente a la religión homérica, se destacan las obras citadas de Nilsson, Wilamowitz, Murray, Kern y Walter F. Otto, entre otros. En todas ellas se encuentra una abundante bibliografía sobre el tema. También es útil A. Lesky, *ob. cit.,* pp. 88 y ss.

[55] *Ob. cit.,* pp. 83-84.

haber perdido las divinidades de la nobleza homérica. Es en la *Teogonía* hesiódica donde podemos asomarnos a ciertos mitos sobre los dioses, que el racionalismo de Homero intentó purificar o pasar por alto. Allí están recogidas las leyendas de Urano y Crono y la relativa al nacimiento de Atenea. Los llamados dioses antiguos, los Titanes y Prometeo, el trío de las cien manos, Briareo, Coto y Gíes, y la lucha con Zeus ocupan un lugar importante en el relato teogónico. Pero, en general, los dioses superados se conservan muchas veces sólo en la información mítica, ya que su culto ha sido suplantado en casi toda Grecia por los nuevos soberanos. El interés del poema de Hesíodo reside precisamente en no presentar una selección, sino que, remontándose más atrás en el tiempo que Homero, recoge y sistematiza con más o menos suerte todos los seres divinos que había transmitido la tradición y que llenaban y poblaban por completo la Naturaleza. Por eso Hesíodo nos da un catálogo de las Musas, hijas de Zeus y Mnemosine: Clío, Euterpe, Talía, Melpómene, Terpsícore, Erato, Polimnia, Urania y Calíope; nos descubre su actividad y se dirige a ellas para que celebren la familia de las divinidades sempiternas. La ya extensa lista de las Nereidas facilitada por Homero [56] se eleva a cincuenta en Hesíodo, en el que al lado de los nombres parlantes, que tomó de la *Ilíada*, como Espio, «ninfa de las grutas»; Nesea, «joven de la isla»; Actea, «virgen de los escollos»; Agave, «la pomposa», etc., nos encontramos con una serie de nombres que reflejan el ideal del comercio marino en el siglo VII antes de Cristo [57]. Son diosas que se llaman Sao, «la salvadora»; Eudore, «propicia en regalos»; Galene, «la calma del viento»; Erato, «la que despierta el deseo»; Eulimene, «la joven del buen

[56] *Ilíada*, XVIII, 38 y ss. Son treinta y tres.
[57] Consúltese B. Snell: «Die Welt der Götter bei Hesiod», *Fondation Hard. Entretiens*, I, pp. 7-117.

puerto»; Ploto, «la buena navegación»; Ferusa, «la que lleva»; Evagore, «la que hace un buen mercado»; Laomedia, «la que se preocupa del pueblo», y Pronoe, «la que prevé», entre otras.

En general, los dioses de Hesíodo son más verosímiles que los de Homero, y más comprensibles. Son menos extraños que un Apolo o una Atenea, y detrás de ellos se esconde siempre algo primitivo. Son un ejemplo constante de los *Augenblicksgötter* y de los *Sondergötter* de que hablara Usener. En Homero han desaparecido casi por completo los primeros. Los mitos, en que los dioses actúan como personas, se retraen en Hesíodo, en comparación con lo que sucede en Homero; de ahí que su *Teogonía* resulte menos atractiva; en lugar de presentar a los dioses actuando (esto sucede rara vez), los ve en una especie de sistema linneano, como si pertenecieran, como las plantas y los animales, a la Naturaleza[58]. Pero este poeta campesino de Ascra, en Beocia, al intentar ofrecer un panorama completo del mundo divino y no pasar por alto las sombras para sólo detenerse en los resplandores del Olimpo a la manera homérica[59], supone un valioso complemento a lo transmitido por el autor de la *Ilíada*. Gracias a Hesíodo conocemos cerca de trescientos seres divinos, que lo llenan todo. Entre ellos, y aunque Zeus ocupe un lu-

[58] B. Snell: *Fondation Hardt. Entretiens*, I, p. 104.

[59] B. Snell: *Fondation Hardt. Entretiens*, I, pp. 103-04. Rose, en *M.G.*, hablando de seres como Equidna, Cerbero, Hidra, Quimera, etc., dice: «No resulta sorprendente, considerando cuán poco les agradaban a los griegos las monstruosidades, que estos productos de una imaginación que no era la suya estuvieran representados como viviendo en el mundo inferior.» «Se trata —agrega— más bien de horrores que acechan al fondo, en vez de figuras netamente definidas de la mitología helénica, generalmente clara, llena de sol.» Expresiones e ideas como éstas son las que Kirk, entre otros, critica duramente por creer, con razón, que señalan sólo un aspecto de la mitología griega.

gar destacado como garante de la justicia, los olímpicos son sólo un capítulo más en la larga serie de genealogías divinas de la *Teogonía*.

8. *Dioses olímpicos*

De estos dioses olímpicos, que por Homero y a pesar de las críticas procedentes sobre todo del campo de la filosofía triunfaron en la religión y en el culto griegos, damos a continuación las caracteristicas y rasgos más destacados[60].

Zeus.—Hijo de Crono y Rea, sucede a su padre en el gobierno del mundo, que sólo simbólicamente comparte con sus hermanos Posidón y Hades. Es el dios del firmamento y de los fenómenos celestes. Olímpico por excelencia y dios de la montaña, que se revela en varios de sus epítetos (κορυφαῖος, ὕπατος, ὕψιστος, etc.), se relaciona con él sólo y tiene como armas el relámpago (ἀστραπή) y el rayo (κεραυνός), con los que lucha y vence a los Titanes, dioses antiguos. Si se destaca su actividad como dios del tiempo, es también dios de la fertilidad y, como toro, interviene en el mito de Io y de Epafo. Adjetivos como ἑρκεῖος y κτήσιος nos hablan de su relación con la casa, y es también salvador (σωτήρ) y protector del orden moral y social y del Estado. Desde Homero y Hesíodo es el padre de los dioses y de los hombres (πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε), al que están todos sometidos y con el que se relacionan por pa-

[60] Para todas las noticias referentes a estos dioses hemos tenido en cuenta, entre otros, los trabajos de Nilsson *(G.g.R.*, I, pp. 28-603), Wilamowitz *(G.d.H.*, I, pp. 311-44), Walter F. Otto *(ob. cit.*, pp. 33-105), Kern *(R.G., II*, pp. 1-44), Murray *(ob. cit.*, pp. 62-69), Guthrie *(The Greeks*, pp. 35-109, y 145-204), Rose, *M.G.*, donde trata cada uno de los dioses, y W. H. Roscher: *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, 1882-1921. Supl., 1921 y ss.

rentesco familiar los principales dioses griegos. El gran número de epítetos con que lo conoce la religión está recogido en el adjetivo πολυώνυμος *(de muchos nombres)* del *Himno a Zeus*, de Cleantes, así como señala su amplio radio de acción en los acontecimientos del mundo. Con Apolo y Palas Atenea forma la gran tríada de dioses con rango e importancia no igualados por ninguna de las otras divinidades. El famoso oráculo de Dodona estaba ligado a su nombre y culto.

Hera.—Hermana y esposa de Zeus en el mito. Es la diosa argiva (ἀργεῖα) por excelencia, cuyo culto, que se relaciona muy poco con el de su esposo Zeus, se debió extender de Argos a otros lugares de Grecia. Se la conoce también con distintos nombres: *Euboia, Prosymna, Akraia,* que hablan de la complejidad de su culto. Sin embargo, es una diosa fuertemente local. Es la diosa protectora del matrimonio, y como la novia tomaba su baño, así también Hera se bañaba en la fuente Canatos, cerca de Nauplia, cada año, recobrando su virginidad. Homero nos la la hace poco simpática, sí Apolonio en sus *Argonautas,* y el mito nos la presenta con frecuencia como la esposa celosa perseguidora de las esposas mortales (Io, Alcmena, etc.) y de los hijos que éstas dieron a Zeus. En la lista de esposas divinas de Zeus es ella la última, siendo precedida por Metis, Deméter, Mnemosine y Leto. Probablemente desplazó a la esposa original Dione, cuyo culto siguió en Dodona. Hera es quizá una antigua diosa de la fecundidad, que los invasores encontraron al llegar al Peloponeso y que dieron a su dios como esposa. Su unión sagrada, ἱερὸς γάμος, con Zeus en el mito recoge probablemente esta alianza divina entre el dios invasor y la diosa local. Hera, por último, representa los derechos de la mujer como esposa, no como madre. De su matrimonio con el padre de los dioses nacie-

ron Hebe, esposa después de Heracles; Ares, el terrible guerrero, e Ilitia, la que asiste a la mujer en la hora del parto. Un epíteto tradicional la relaciona con la vaca (βοῶπις), sin que se pueda comprobar que tuviera nunca la figura de este animal. Su templo más famoso estaba en la isla de Samos. En ella Homero simplificó una figura más complicada y la sublimó como mujer y esposa.

Palas Atenea.—Hija de Zeus, nacida de su cabeza, tras haberse tragado su padre a Metis, es la doncella (παρθένος) por excelencia. De diosa de la casa pasó ya en época micénica a diosa del palacio. Es la diosa de la guerra y protectora especial de reyes y nobles. Frente al dios Ares, representa la guerra ordenada, y en la ciudad de Atenas, de la que era la diosa *poliada* (Πολιάς o Πολιοῦχος), le fue construida una de las moradas más famosas que nunca los hombres hayan dedicado a sus diosas. Es más bien diosa protectora y no interviene en la lucha abierta contra otros dioses en la *Teomaquia* homérica. El *Palladion* representa la fuerza de la diosa que protege a la ciudad. Otro de sus campos de acción es el artesanado, compartido con Hefesto, de tanta importancia en Atenas. El arte de hilar y de tejer la reconocería como a su diosa. En las Grandes Panateneas las jóvenes nobles de Atenas le ofrecían un manto, por ellas elaborado, en reconocimiento de su protección. En algunas fiestas la encontramos relacionada con la vegetación y, en rivalidad con su tío Posidón, fue nombrada diosa protectora de Atenas, a la que ella regaló el cultivo del olivo, una de las riquezas de la ciudad. Su nombre no parece griego y sí pertenece al fondo prehelénico de Grecia, antes de la llegada de los invasores griegos. Posiblemente fuera una diosa relacionada con la Madre Tierra y con la fecundidad, que sólo más tarde se convirtió en la diosa virgen. La misma ambigüedad, que se presenta en otras

diosas, puede ser una defensa de este posible origen. Si en Atenas era la «doncella» (παρθένος), en otros es la ática o la «doncella ateniense», lo que indica su vinculación estrecha con la ciudad de Atenas. En Homero es famosa su amistad con los héroes griegos Aquiles, Diomedes y, sobre todo, Ulises en la *Odisea.*

Menos conocida es su relación con la música. En Argos era adorada como *Salpingé (Trompeta)* y se le atribuía la invención de la flauta (αὐλὸς, más parecida al oboe de nuestros días). Píndaro dice que se inspiró en los lamentos de las Gorgonas que sobrevivieron a la muerte de Medusa. Después se cuenta que sintió aversión a este instrumento que afeaba la cara y lo arrojó, siendo recogido por el sátiro Marsias, que se ganó con ello su perdición. Apolo desolló vivo a Marsias, que se atrevió a competir con él en el arte de tocar la flauta. Un famoso grupo escultórico de Mirón recogía la anécdota, en la que Marsias ante Atenea recoge la flauta.

Posidón.—Hermano de Zeus, parece que existe, como dice algún autor, para ser derrotado. En Atenas por Atenea, en Naxos por Dioniso, en Egina por Zeus y en Argos por Hera. Su culto se extendía por todas las ciudades jonias, convirtiéndose en protector de la alianza jonia. En Homero es sólo dios del mar, pero su origen debe buscarse en epítetos como ἐννοσίγαιος o γαιήοχος, «que conmueve la tierra», «dios de los terremotos» y «poseedor de la tierra». Debió ser un dios de la fertilidad y, como tal, aparece unido a Deméter. Por su relación con la Tierra aparece también como dios de los muertos, del agua de las fuentes, y su epíteto de ἵππιος (de caballo) ha sido explicado como el ruido que hacen los cascos de este animal, semejante al correr del agua bajo la tierra. Como caballo se une a Deméter en forma de yegua. En un principio fue también dios del Infier-

no, que posteriormente pasó a ser dominio de Hades, su hermano en el mito, quedando Posidón en el culto principalmente como θαλάττιος Ποσειδῶν. Su símbolo fue en principio el rayo, que después se convierte en tridente. Como dios de la fertilidad está relacionado, como Zeus y Dioniso, con el toro, y son frecuentes los sacrificios de toros en su culto. El caballo también le fue ofrendado, pero en época micénica, con la aparición del arte de la guerra con caballos y con los carros, se hizo demasiado valioso para serle sacrificado. Fue aceptado en el círculo de los Olímpicos y compartía con Zeus uno de los lugares más destacados. En Homero es representado como poco amigo de los hombres y es, con frecuencia, más un δαίμων que un dios, por guardar todavía cierta vinculación con los rasgos primitivos que tuvo en su origen. Fue un dios violento, padre de hijos violentos, pero, en general, es un dios con un cierto rasgo de pesadez y bondad arcaicas. Tras las victorias navales en las guerras médicas subió su carácter como dios marino, siendo nombrado *Salvador*. En la *Odisea* es uno de los dioses principales, padre de Polifemo y enemigo, por tanto, del héroe de Troya Ulises. Su culto fue especialmente importante en el Peloponeso, y en Atenas se enfrenta a Atenea para obtener el patronazgo de la ciudad. Aunque derrotado, compartió con su sobrina el favor de los atenienses, señores del mar.

Hades.—Hijo de Crono, le correspondió en el reparto que realizó su padre entre los tres hijos, el mundo subterráneo. Por ello es quizá un dios pobre en mitos y en culto. Unido, después de Homero, a la figura de Plutón, entra en el círculo de Deméter y es el raptor de su hija Perséfone. Señor de los Infiernos, es llamado también Ζεὺς καταχθόνιος. Es sombrío y triste, un dios terrible, pero no un dios malo.

Su reino y morada tenía su entrada en el Oeste

más lejano. Más allá de la corriente del profundo Océano, se lee en la *Odisea*, donde están el pueblo y la ciudad de los cimerios, que nunca ven el sol; «hay una playa estrecha y bosques consagrados a Perséfone, mojados de elevados álamos y estériles sauces». Tras un paraje con una Roca Blanca, en donde confluyen el Piriflegetonte y el Cocito, que llevan sus aguas al Aqueronte, y después de las puertas del sol y el país de los sueños se llega a la pradera de Asfódelo, donde residen las almas de los difuntos, grandes y pequeños, que viven una vida sin sabor y sin color. Allí vio Ulises, entre otras, las almas de Agamenón, Aquiles, Patroclo y Ayante. El Pelida Aquiles, a las palabras de consuelo del hijo de Laertes, Ulises, le dijo: «Preferiría ser labrador y servir a otro, aunque fuese un hombre indiferente y que tuviera pocos recursos, a reinar sobre los muertos», palabras que resumen toda una doctrina sobre el mundo de ultratumba en Homero y que se mantuvo entre los griegos persistentemente a lo largo de los siglos, a pesar de las religiones de misterio. Es éste un reino temido por los mortales y por el que no se siente atractivo alguno. En realidad, Hades (’Α*F*ίδης) significa «el no visto», y aunque recibe los nombres de el *Hospitalario* (Πολυδέγμων) y «el de Prudente Consejo» (Εὔβουλευς), son apelativos hipocorísticos con los que el griego gustaba de nombrar aquellas cosas o lugares temidos. La muerte no es un tema agradable y, así, decían de un muerto que se había marchado (βέβηκε) o el bienaventurado (ὁ μακαρίστης). Junto a esta morada conocían los griegos otro lugar donde iban unos pocos mortales muy favorecidos: el Elíseo, un paraíso prehelénico que identificaron con su Isla de los Bienaventurados, donde la felicidad es perfecta. Allí fueron situados en época posterior los héroes y patriotas de la mitología. El Tártaro era, junto a los dos anteriores, el lugar de castigo de los malos, y allí ve Ulises a

Ticio el gigante atado y con dos buitres que le desgarran el hígado. Su pecado fue que trató de violar a Leto. Tántalo está después, hambriento y sediento, por haber querido igualarse a los dioses, y Sísifo, condenado a subir una gran piedra a lo alto de una colina eternamente; al llegar arriba la piedra se le escapaba de las manos y volvía a rodar cuesta abajo. Además de estos pecadores homéricos se hablaba de Ixión, que trató de seducir a Hera y fue atado a una rueda que gira eternamente. Por último, las danaides se ven obligadas, sin fin, a llenar una gran tinaja sin fondo o bien con cántaros rotos, de modo que su esfuerzo resulta vano. Otros nombres célebres que han sido situados en el Tártaro son Teseo, Pirítoo y Salmoneo.

Deméter.—Hija de Crono y Rea (Gea en Homero), el mito la hace hermana y esposa de Zeus. Su culto la relaciona con el ciclo de la vegetación y como madre de Perséfone, o Core, diosa del mundo subterráneo. Homero, como a Dioniso, casi la silencia, aunque la conoce como diosa de los cereales, menciona a Filace y Píraso como lugares de su culto y la llama «señora de hermosos bucles» (εὐπλόκαμος ἄνασσα) y «rubia» (ξανθός). Su relación con la Madre Tierra ha sido puesta en duda, pero parece clara su vinculación con este elemento en el mito y también con el mundo de ultratumba. *El Himno a Deméter* la presenta como una diosa poderosa y de aspecto impresionante, que deja los campos estériles, entristecida por la desaparición de su hija Perséfone. Según este mismo poema, fue ella la fundadora de los Misterios de Eleusis y la que enseñó, por medio de Triptólemo, la agricultura a los mortales. Para los griegos es ella, y no Gea, la madre de la Tierra, como indica su nombre (δα-, δη-, igual a γῆ, «tierra», y μήτηρ, «madre»). En el culto la encontramos en relación íntima con su hija, y así son llamadas «las dos diosas»

(τὼ θεώ), las «legisladoras» (τὼ θεσμοφόρω) o las Δημήτερες. Las fiestas más extendidas en Grecia son las Tesmoforias, realizadas en su honor, que se encuentran en todos los lugares. Era un culto femenino, del que estaban excluidos los hombres. En Atenas se reunían las mujeres sobre el Pnice y, sentadas, celebraban los ritos de la fertilidad.

El paralelismo entre la fecundidad de la mujer y la fertilidad del campo juega también aquí un destacado papel. Con Dioniso comparte, por ejemplo, las fiestas llamadas Haloa (Ἀλῶα), en las que era celebrada como inventora de la agricultura, y en la *Talisia* (θαλύσια), fiesta del ofrecimiento de los primeros frutos, suplantó a Artemis. Homero conoce estas fiestas, en las que se celebraban hecatomes a todas las divinidades, menos Artemis, que castigó por ello a Eneo. Por último, diremos que en Arcadia está vinculada en el culto a una diosa llamada *Despoina,* «la señora». Como *Erinus* (Ἔρινυς), «furiosa», la conoce un mito arcadio, según el cual, Posidón, como caballo, persiguió a la diosa, que se había transformado en yegua, y ella le dio al caballo Arión y una hija, cuyo nombre sólo conocían los iniciados. En Figalia era representada negra y con cabeza de caballo, junto a *Despoina,* su hija, fruto igualmente de sus amores con Posidón.

Artemis.—Hermana gemela de Apolo e hija de Zeus y Leto (Latona), es una de las diosas más populares de Grecia. El mito nos la presenta como la diosa virgen, que huye del matrimonio con dioses o mortales y protectora, por ello, de jóvenes como Hipólito que han elegido este estado. Los montes, poblados de bosques, y las fieras salvajes la reconocen como soberana. Ella recogió los atributos de la diosa posiblemente minoico-micénica conocida como la «señora de los animales» (πότνια θηρῶν). Su nombre, más que el de ningún otro dios, aparece frecuente-

mente con los nombres de los meses en Jonia y en el territorio dorio y eolio. La imagen que de esta diosa dejó Homero se impuso en la posteridad. Ella, con su hermano Apolo, envía la muerte a los hombres, una muerte rápida sin enfermedad. Es la cazadora sobre el Taigeto o el Erimanto y a su alrededor danza un coro de ninfas. Es en este campo «la dispensadora de flechas» (ἰοχέαιρα) o «la de las flechas de oro» (χρυσηλάκατος) y también recibe el epíteto de ἁγνή, «la pura, casta». El arte la representó principalmente como la cazadora, con un arco, y el ciervo es su constante compañero. En el culto de Artemis brauronia le eran ofrecidos los vestidos de las mujeres muertas en el sobreparto, y jóvenes de cinco a diez años, vestidas como osas (ἄρκτοι), dirigían los ritos de la diosa cada cinco años, que desde Atenas era conducida hasta Braurón. Se ha pensado, en relación con lo anterior, que la diosa apareciera en forma animal, de una osa. Calisto, una de las compañeras de Artemis, cuyo hijo Arcade sería el antepasado de los arcadios, fue transformada por Hera en una osa por haber despreciado la virginidad de la diosa. Según otra leyenda, fue muerta por las flechas de Artemis.

En otro sentido es Artemis diosa de la maternidad, sobre todo en Efeso. Por ello recibe, entre otros, los epítetos de Loquia (λόχεια, «la del parto») y *Curotrofos* (κουροτρόφος, «nodriza de niños») o παιδοτρόφος. En las fiestas Apaturías (᾽Απατούρια) de Atenas le eran ofrecidos, en el día llamado κουρεῶτις, los cabellos de los jóvenes que entraban en la mayoría de edad y de las muchachas que se casaban.

Como Britomartis, una de sus famosas ninfas, puede tener un origen cretense y Homero siente por ella poco respeto, haciéndola quedar muy mal en la batalla de los dioses. Es una diosa del pueblo vencido.

Como diosa del árbol y de la fecundidad fue ado-

rada principalmente en el Peloponeso. En Esparta fue famosa como Artemis Ortia (Ὀρθεία). En torno a su altar eran azotados los efebos, hasta que los que resistían eran coronados. Su culto era adornado con danzas corales, para las que, al parecer, el poeta Alcmán compuso su *Partenio*. La máscara era frecuente en estos ritos a Artemis. Por último, más tarde fue identificada con la diosa de la Luna y con Hécate, y su atributo era la antorcha.

Hermes.—Hijo de Zeus y Maya, es sustituido en la *Ilíada*, como mensajero de los dioses, por Iris. Es la piedra, el mojón con el falo, símbolo de la fecundidad. Quizá este símbolo fuera la causa de su exclusión por Homero. Pero en la *Odisea*, en cambio, ya es admitido. Es el único dios entre los griegos que se mantiene unido a la magia y como un mago hace desaparecer cuanto toca con las manos. De él reciben los hombres los bienes, «el más humanitario y rico en regalos», y el *Himno a Hermes* nos lo presenta como dios de los pastores, oficio en el que sustituye a su hermano Apolo. Para ellos descubre la flauta y puede multiplicar sus rebaños y diezmarlos. Es el Hermes Crióforo (κριός, carnero); de él provienen las ganancias inesperadas (ἕρμαιον) y es él el dios de lo obtenidc al azar. Es maestro en el arte de robar, y así supo arrebatarle a su hermano Apolo las vacas y se le denomina «señor de la gente que actúa en la oscuridad» y «compañero de los ladrones». Es protector de la astucia y la picardía.

Como conductor de las almas de los muertos (ψυχοπομπός) aparece una sola vez en Homero, pero esta idea la repiten el culto y el mito varias veces. El fue el compañero de Heracles al Hades cuando éste debía agarrar al Cerbero, y los *Hermes* colocados sobre los sepulcros dan testimonio de esta vinculación. Su acompañamiento se hace lo mismo hacia abajo que hacia arriba, y, así, es él el que acompaña

a Perséfone cuando ésta vuelve del reino de los muertos. En el último día de las *Anterias*, fiesta de los difuntos, se honraba a los muertos vueltos a la tierra y sólo se ofrecían sacrificios a Hermes subterráneo (χθόνιος).

También es conocido como el amigo de los comerciantes y del comercio. Sus *Hermes* estaban colocados a lo largo de los caminos, a las entradas de las ciudades y en los límites de los mercados y de los pueblos. Es el dios natural de los peregrinos y los mercaderes y las alas de su sombrero indican la rapidez con que se trasladaba de un lugar a otro; es así como la *Odisea* lo reconoce como mensajero de los dioses. Fue él quien llevó a Dioniso a sus nodrizas y el arte lo ha elegido como tema favorito. En relación con esto se le conoce como el vigilante de la noche, que puede ser bondadosa protección o peligroso engaño, y en estas actividades nocturnas encuentra su relación con el mundo de los muertos que vagan por la noche y se reúnen en las encrucijadas. Sus sepulcros estaban junto a las carreteras.

Finalmente, Hermes, el joven, hermoso, el amable y ágil, es también protector de certámenes y gimnasios, en fiestas que se distinguen por luchas agonísticas de muchachos y adolescentes. Inventor de la lira y también de la flauta, según algunas leyendas, comparte con su hermano Apolo el reino de la música, en donde aparece como compañero de ninfas y cárites. Su culto y sus templos, sin embargo, fueron muy escasos, a pesar de ser uno de los dioses más populares entre los griegos.

Ares.—Hijo de Zeus y Hera, lo conoce Homero como dios de la guerra y de la muerte violenta, en oposición a Palas Atenea. De origen probablemente tracio, no acabó nunca de ser un dios griego y parece que los jonios lo conocieron en las islas tracias. Es presentado de forma poco airosa en los poemas

homéricos, y Wilamowitz dice que, si bebe sangre, entonces «es un bárbaro». Es una calamidad y los demás dioses lo aborrecen. Al parecer, compartió primero su reino con el dios Enialio, al que después ganaría terreno, pasando éste a ser epíteto ya en Homero del dios Ares. Como dios de culto es muy raro. No conoce ley alguna y, si no fuera hijo de Zeus, ocuparía el más bajo lugar entre todas las divinidades. Apenas si es más que una personificación del combate vociferante y furioso y, con dificultad, traspasa él las fronteras de un δαίμων. Con Afrodita compartía un templo en Argólida, en el camino hacia Mantinea, y con esta diosa nos lo presenta el poeta de la *Odisea* en el conocido pasaje del libro octavo (V, 266-365), en el que la diosa del amor, en la ausencia de su esposo, recibe en las moradas de Hefesto al dios de la guerra. Sorprendidos por el dios engañado, son retenidos, haciéndose el amor, por una fina red y así son expuestos a la risa de los bienaventurados. Sólo Posidón se contuvo y conminó a Hefesto a que los dejara en libertad. En Atenas es conocida la colina llamada Areópago, bajo la cual se menciona un templo a Ares, con sacerdotes y sacrificios. Sin embargo, no es seguro si esta colina recibió de él su nombre.

Afrodita.—De origen posiblemente oriental, es en Homero hija de Zeus y Dione, aunque Hesíodo nos cuente cómo nació de la espuma que brotó del mar alrededor del miembro viril cortado a Urano por su hijo Crono. Se acercó a Citera y llegó después a Chipre, en cuyo suelo salió, recibiendo así el sobrenombre de Cipria (Κύπρις). Disfrutó de un culto bastante extendido y, como diosa del amor y de la fertilidad, ha sido relacionada con diosas similares de Oriente. En Homero aparece ya con sus principales atributos y como miembro de pleno derecho entre los Olímpicos. Casada por instigación de Zeus, que temía sus

poderes, con Anquises, se convirtió en la madre del troyano Eneas, fundador más tarde de la raza de los latinos y a quien salvó en su lucha con Diomedes. Es diosa de la belleza, de los jardines y de las flores; con ella son comparadas las mujeres hermosas y Paris recibe de ella su hermosura. También los dioses ceden a su poder y Hera le pide ayuda, su cinturón, cuando quiere atraer el amor de Zeus, sobre el monte Ida. Por el contrario, no es la diosa del matrimonio, aunque, como diosa de la fecundidad, se encuentre vinculada, en cierta medida, a este acto.

Su influencia fue grande y sus templos innumerables, así como los epítetos con los que fue conocida (ἀνδροφόνος, ἀνοσία, μελαινίς, etc.). Los Padres de la Iglesia mencionan unos misterios de Afrodita. Su relación con el mar está recogida en el mito de su nacimiento y en el adjetivo aplicado a ella, εὔπλοια *(la que concede buena navegación)*. En Hermíone tenía como Πότνια *(la mañana)* y Λιμενία *(la del puerto)* un templo, y tanto el templo que le hizo construir Cimón en el Pireo como la estatua famosa de Praxíteles la recuerdan en su vinculación a este elemento. Sólo en relación con su nacimiento del miembro viril de Urano se explica la existencia de un templo, dedicado a ella en Corintio, donde se practicaba la prostitución.

Apolo.—Es el dios griego más importante. Hijo de Zeus y Leto, forma con esta diosa y Artemis una tríada en la *Ilíada*, aunque sin significación religiosa. El poeta lo trata con gran respeto y lo ennoblece con una sublimidad espiritual. La imagen de Apolo en el templo de Zeus en Olimpia lo ha captado en toda su imponente grandeza. La lejanía pertenece a su naturaleza y en Delfos, Delos y otros lugares de culto se cree que una parte del año queda en la lejanía misteriosa, en Licia o en el país de los Hiperbóreos. Al comenzar el invierno se iba para volver

al comienzo de la primavera. Dioniso le sustituía durante su ausencia.

Como otros dioses griegos, también Apolo debió tener su origen en Asia Menor, posiblemente en Licia. Es difícil unirlo a una fuerza natural, pues los griegos lo encontraron ya plenamente formado al incorporarlo a su culto. Sin ser griego ni indoeuropeo, creció tanto su poder entre los helenos que llegó a ser nombrado ὁ θεός y πάντων θεῶν πρόμος. «el dios» (por excelencia) y «el primero, el jefe de todos los dioses». Ya en Grecia desbancó a Gea y Posidón de Delfos, desde donde iba a dirigir a la nación griega con sus oráculos. En Grecia sufrió ciertas transformaciones y pasó a ser dios de la música, mientras su hermano Hermes pasó a ser el que cuidaba los rebaños

No son sus elegidos los hombres de acción y en la famosa batalla de los dioses no interviene, a pesar de que Posidón lo desafiara con violentas palabras. La imagen que de él nos legó Homero es la que se iba a imponer en la posteridad. Como dios asiático es partidario de los troyanos. En su templo délfico se leía aquello de «¡Conócete a ti mismo!» (γνῶθι σεαυτόν), que responde a su mesura y comportamiento en varios episodios homéricos. Sin embargo, aunque Homero sabe ignorar toda la esfera que relaciona a este dios con las purificaciones y la pureza, acostumbra llamarle «Febo», es decir, el «Puro».

Apoyados en su autoridad, los Estados griegos fundan sus instituciones legales. El es legislador en Esparta junto a Licurgo, y en la democracia ateniense Delfos ocupa un lugar importante al lado de Clístenes. Píndaro, durante la fundación de una ciudad, ruega a Apolo que la pueble con hombres valientes.

Desde Delfos predice lo oculto y el futuro. Los grandes augures le deben a él su don y su espíritu cayó sobre Casandra y las Sibilas. Ya en el *Himno homérico* fueron éstas sus primeras palabras: «¡Me

va a gustar el son de la lira y el arco curvado, y voy a anunciar a los mortales la infalible decisión de Zeus!» En todo el territorio nacional tenía Apolo sus «intérpretes nacionales» (ἐξηγηταί), que realizaban sus oráculos. Sus respuestas son como si fueran πάτριος νόμος, «ley de la ciudad», y él, como sus intérpretes, era interrogado en caso de purificaciones, fundación de templos, sacrificios y culto en general. En ocasiones especiales, como plagas o pestes, era preguntado el dios por las causas (recuérdese el libro primero de la *Ilíada* y la peste que asoló el campamento griego). En casos de miasma o polución *(Edipo rey)* la purificación (κάθαρσις) corría a cargo y era ordenada por Apolo y su oráculo. Con él se pasó en Grecia de la venganza por un homicidio o crimen a la regulación y al juicio de los criminales. Así aparece en la *Orestea* de Esquilo y se mantiene vinculado al Areópago, tribunal encargado de estos juicios.

Apolo es, además, para los griegos el conductor del coro de las musas, y, como tal, toca la lira en la *Ilíada* en el banquete de los dioses. Homero no dice en parte alguna que Apolo canta, pero los cantantes se inspiran en él, dice Hesíodo, y el *Himno a Apolo Pítico* cuenta: «Las musas cantan la eterna felicidad de los dioses y los sufrimientos de los mortales ciegos y desamparados. Cárites y Horas, Harmonía, Hebe y Afrodita bailan en coro, todas altas y hermosas, pero ninguna tan arrogante y espléndida como Artemis, la hermana de Apolo. El mismo dios de la guerra se incluye en la partida. Y Febo Apolo toca la lira para los dioses, caminando bello y erecto, y lo circunda el brillo del resplandor de los pies ágiles y de la vestimenta exquisita.» La *Pítica primera* de Píndaro comienza con un himno a «la lira áurea, orgullo de Apolo y de las musas de rizos oscuros», a cuyo son se extingue el eterno rayo ígneo del relámpago, se adormece el águila de Zeus y el

dios de la guerra deja sus lanzas y se pierde en las delicias de la canción. Como Orfeo, encantaba a las fieras e incluso las piedras seguían su son. Por ella, por la música, además, es el más noble educador de los hombres, como dice Platón.

Por último, Apolo posee como atributo el arco. Numerosos epítetos lo caracterizan como el «poderoso de la flecha». A él debe el experto en el arco su habilidad, y Ulises mata a los pretendientes con su ayuda y por él Aquiles cayó ante Troya. Tanto Apolo como su hermana Artemis acaban, cuando envejecen, con los hombres con sus flechas suaves. Arco y lira se relacionan no sólo por la forma, sino también por el sonido producido por las cuerdas de ambos, encordadas con cuerdas de tripas. Para Píndaro, finalmente, el cantor genuino es un tirador, y su canción una flecha que no yerra. La hace volar «dulce» hacia Pito, blanco de su canción. De su relación con Dioniso vamos a hablar al tratar de este último dios. Siervos o personajes relacionados con Apolo son: Aristeas de Proconeso, Pitágoras, Orfeo, Hermotimo de Clazomenes y Epiménides de Creta. Apolo, médico él mismo, fue padre del dios de la medicina, Asclepio.

Dioniso.—Noticias sobre este dios en el capítulo dedicado a las religiones populares y de misterio.

Hefesto.—No significa casi nada en la religión homérica y su papel suele ser secundario. No llegó en Homero a desprenderse del elemento del fuego, hasta tal punto que, en ocasiones, el poeta llama directamente al fuego «Hefesto». Hijo de Hera, despechada por el nacimiento de Atenea de Zeus sin concurso de mujer, parece que tuvo también un origen oriental. Sobre todo, es el forjador que en su taller construye hermosas armaduras para los héroes. El hace las armas de Aquiles, la Egida, la coraza de

Diomedes y el cetro de Agamenón. Se le denomina el broncista (χαλκεύς) y de él y de Atenea aprende el herrero su oficio. Con esta diosa compartió, como dios de las artes, un culto importante en el Atica, cuya población era en gran parte artesana e industrial. El mito nos lo presenta cojo, al caer del cielo a la isla de Lemnos, por haber ayudado a Hera frente a Zeus. Su presencia causaba la risa de los dioses. Su culto es muy escaso en Grecia, aunque pertenecía a él el llamado *Teseion* de Atenas y en el Erecteo tenía un altar. La *Ilíada* menciona a un sacerdote suyo, Dares, en Troya. De origen extranjero, fue aceptado en el culto porque Homero lo tomó como dios del fuego y del arte de la forja. De su relación con Afrodita, su esposa en el mito, ya hemos hablado anteriormente. Otros dioses menores que compartían con Hefesto el arte de la forja eran los Dáctilos del monte Ida y los Telquines, que vivían generalmente en Rodas hasta que fueron expulsados o muertos.

Terminamos aquí el breve recorrido por la personalidad de los principales dioses del panteón griego. Más noticias de estos dioses y otros menores, que no han sido tratados aquí, se pueden obtener en las obras que citamos a pie de página al principio de esta parte de nuestro trabajo. No obstante, pensamos que los dioses elegidos son un ejemplo suficientemente amplio para ver en ellos cumplida en gran parte la doctrina expuesta en las páginas anteriores. Ese, al menos, ha sido nuestro propósito al escogerlos.

2

CULTO Y FIESTA

1. *Generalidades*

Sin lugar a dudas es éste un capítulo de especial interés en el acercamiento a cualquier tipo de religión y, por tanto, también tiene que serlo en una aproximación a la religión griega, aun cuando no pueda ser todo lo profunda que exigiría un tema tan importante. En el estudio del culto, creemos, se revela la actitud religiosa de un pueblo más que en ninguna otra manifestación y es allí donde se puede descubrir de forma más exacta el lugar que ocupaba en un pueblo o ciudad la relación entre el hombre y la divinidad. Así, si examinamos, por ejemplo, el calendario ático, del que poseemos datos muy concretos, nos podremos dar una idea de lo que llegó a significar la celebración del culto en la ciudad de Atenas, en donde los meses recibían el nombre de las fiestas que en ellos se celebraban y eran varias las que el pueblo ateniense dedicaba en un solo mes a sus dioses, entre los que Palas Atenea, Deméter, Apolo y Dioniso resultaban los más favorecidos.

Pero, abordando el problema del culto entre los griegos a un nivel más general, es necesario detenerse, antes de pasar a descubrir los detalles del mis-

mo, en unas breves consideraciones de tipo fenomenológico que nos sirvan para comprender mejor esta manifestación religiosa en Grecia.

El culto repite, en general, un motivo (cosecha, siembra, etc.), que suele estar unido a una época del año y que hace que surjan las fiestas, fijadas a su vez en un calendario, que resulta ser así la creación del culto [1]. Las fiestas serán, por tanto, una parte esencial en el estudio de las creencias religiosas y las manifestaciones cultuales de un pueblo, pues constituyen «la manifestación más concreta de la religión colectiva» [2]. Ellas son, para un fenomenólogo de la religión como Van der Leeuw, el *tempus*, κατ' ἐξοχήν, tiempo «que se ha destacado» de la totalidad de la duración como particularmente potente [3], y durante ellas la humanidad se siente capaz de ser contemplativa y de toparse directamente con las realidades superiores en las que reposa toda su existencia. En ese momento festivo, además, el creyente sentirá la proximidad de los dioses, él mismo se tornará divino y podrá participar junto a la divinidad de la creación [4]. Este sentimiento se apoderará de él no sólo al participar, por ejemplo, en las religiones de misterio, en donde la unión con la divinidad parece alcanzar sus cotas más elevadas, sino que le acompañará en cualquier tipo de fiesta religiosa. En ella el hombre sentirá que el tiempo se ha detenido y podrá adentrarse con su espíritu en un recuerdo del que la fiesta representa la perpetuación de un «tiempo sagrado» [5], de un tiempo que tiene un valor y un poder, pues significa frente a los días ordinarios los llamados «hohe Zeiten», tiempos festivos y

[1] Kern: *R.G.*, p. 169.
[2] Nilsson: *Religiosidad griega*, p. 23.
[3] Van der Leeuw: *ob. cit.*, p. 374.
[4] Kerényi: *R.A.*, p. 67.
[5] Van der Leeuw: *ob. cit.*, p. 371.

solemnes[6], con una potencia propia y que logran una duración periódica por el calendario, de donde se desprende la importancia de su estudio en la historia de las religiones[7].

2. *La fiesta*

Pero la fiesta es algo más y el marco en el que se desenvuelve nos resulta más comprensible si tenemos en cuenta las circunstancias que frecuentemente acompañaban a sus celebraciones. Para Grecia, por ejemplo, nos son bien conocidos ciertos agones o juegos de competición que se celebraban durante los días principales de la conmemoración cultual. Fueron ellos, nos atreveríamos a afirmar, y no la divinidad, objeto entonces de un culto comunitario, los que sirvieron para crear y reforzar el sentimiento de una raza única, la helénica, entre las distintas tribus que a lo largo del segundo milenio a. de C. invadieron el sur de la Península de los Balcanes. En las fiestas de Eleusis y en las *Panateneas* tenían lugar competiciones atléticas[8]; en las *Olímpicas* de Elis y en las *Píticas* de Delfos, si podemos pensar que primitivamente eran un llamamiento religioso a los habitantes de toda la Hélade y que los enfrentamientos agonales se hacían sólo para entretener a la multitud que acudía a estos festivales[9], no es menos cierto que el carácter de competición fue adquiriendo poco a poco una preponderancia tal que lo iba a situar en un primerísimo plano.

[6] Kerényi: *R.A.*, p. 56.
[7] Van der Leeuw: *ob. cit.*, p. 372.
[8] Cf., por ejemplo, Deubner: *A. Feste*, p. 91 y ss. Las competiciones eran parte importante en el culto a Zeus en Olimpia, a Posidón en el Istmo, a Hera en Argos, a Asclepio en Epidauro y a Artemis en Efeso y Magnesia. Otras veces son agones musicales o de bebida, como en las fiestas *Choes* en el segundo día de las Antesterias en Atenas.
[9] Rose: *Religion*, p. 69.

Homo ludens es el título de la conocida obra del estudioso holandés J. Huizinger, en la que se examina, como se indica en el subtítulo, el origen de la cultura en el juego[10]. Coincidiendo en gran parte, como nos informa el mismo autor, con lo que publicaba al mismo tiempo el investigador húngaro K. Kerényi en un artículo titulado «Vom Wesen des Festes»[11], hace referencia a la relación existente entre la fiesta y el juego. Años más tarde Ad. E. Jensen va a hablar del mismo fenómeno, citando a los autores anteriores, pero intentando hacer alguna puntualización en lo que al carácter lúdico de la fiesta se refiere. Con Kerényi y en contra, en cierto modo, del autor holandés, escribe Jensen lo siguiente: «No cabe lugar a duda, las fiestas son juegos, y el propio Kerényi lo ha afirmado con toda claridad. Pero a nosotros nos parece que Kerényi ha dicho mucho más que esto. Todos los actos de culto son fiestas y todas las fiestas son juegos. Sin embargo, lo que distingue a aquéllas de éstos es «un elemento espiritual adicional», presente a lo largo del trabajo mencionado y que precisamente el autor se proponía descubrir con mayor exactitud... Así, pues, lo que distingue estas fiestas sagradas de otros juegos son dos cosas: una relación más profunda y esencial con la realidad y un estado anímico particular correspondiente, el sentimiento festivo, sin los cuales los procesos creadores son absolutamente imposibles... O sea que en el culto no se juega un orden cualquiera, sino el verdadero orden del universo»[12]. Estas breves líneas de Jensen resaltan, pues, aquello en lo que coinciden y discrepan dos autores que desde

[10] *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, traducción alemana, Hamburgo, 1969, p. 28.

[11] *Paidema.* Mitteilungen zur Kulturkunde, I, Heft 2, páginas 59-74. Ahora recogido en *R.A.*, del mismo autor, páginas 49-73.

[12] *Mito y culto entre pueblos primitivos*, trad. cast., México, 1966, pp. 61 y ss. y 67-69.

ángulos distintos de la investigación de la cultura de los pueblos han expuesto sus ideas sobre el culto, la fiesta y el juego, y en las que se puede observar, creemos, lo acertado de las reflexiones del gran estudioso húngaro, quien en el mismo trabajo escribía: «Parece como si el fenómeno de lo festivo se le hubiera escapado por completo al etnólogo»[13].

3. *El culto*

El esfuerzo realizado por los autores mencionados para desentrañar la esencia misma de la fiesta resulta, sin duda, de un gran valor al ser aplicado al estudio de un determinado culto o religión que, como la griega, se sitúa muy lejos de nosotros en el tiempo, pero que por sus resultados nos parece más comprensible. La comparación con manifestaciones parecidas entre los pueblos primitivos y aun entre los modernos, como hace Jensen, nos ayuda igualmente a acercarnos a unas creencias religiosas que pudieran antojársenos lejanas y sin posibilidades de explicación en un acto tan fundamental como es el culto y, dentro de él, la fiesta. El mundo cultual griego, que ahora vamos a examinar, adquiere así un mayor relieve, al ser encuadrado en el marco de una fenomenología que ve en él una manifestación religiosa más, todo lo importante que nosotros queramos. Será de este modo como irán tomando vida ante nuestros ojos de observadores modernos los hechos cultuales del pueblo griego, con sus sacrificios y plegarias, con sus dioses, sus templos y sus altares, y con sus ofrendas diversas y su personal religioso, recogido todo ello y enmarcado con frecuencia, y sin ser desde luego necesario, por un calendario religioso, del que los ejemplos más antiguos han querido verse ya, y por más de un estu-

[13] *Ob. cit.*, p. 60.

dioso, en época micénica, es decir, en el segundo milenio a. de C.

Las primeras manifestaciones de culto se han de situar en la raíz misma de la creencia del hombre en un ser superior [14]. Cuando aquél se dé perfecta cuenta de la separación del mundo profano y del divino y se descubra a sí mismo como algo distinto a ese ser o seres superiores, habitantes del segundo de los mundos mencionados, podremos hablar ya entonces de una conciencia religiosa, antes desdibujada en el hombre, al no existir para él la separación entre ambas esferas. Naturalmente entre los griegos podemos imaginar una evolución semejante. La creencia en el origen común de dioses y hombres del que nos hablan Hesíodo [15] y Píndaro [16] refleja un estadio todavía previo a la necesidad que sienten los griegos, como los demás hombres, de establecer un nuevo puente de unión con la divinidad, después que se ha realizado la separación entre los dos mundos ya en época remota y de la que también Hesíodo en su *Teogonía* parece tener conocimiento [17]. El culto estará entonces constituido por la suma de esos actos con los que el hombre deseará volver a aquel estado primigenio y, en todo caso, mantener una cierta relación y proximidad con unas fuerzas que sabe superiores por la misma observación del contorno que lo rodea.

Sin que ahora examinemos en detalle cuál sería ese primer paso en la vida religiosa del hombre y del que se han defendido hipótesis muy diversas [18], no hay duda que el sacrificio es el eje en torno al cual se mueve y desarrolla cualquier tipo de religión y, por ello, también la griega. El estudio de los luga-

[14] Kern: *R.G.*, I, p. 148.
[15] *Trabajos*, 108.
[16] *Nemea*, VI, 1 y s.
[17] V, 535.
[18] Cf. G. López: *Sacrificio y sacerdocio*, pp. 39 y ss.

res y objetos sagrados, de las plegarias, de los dioses, de las distintas ofrendas, del personal religioso, de las procesiones y fiestas, etc., converge en todos estos aspectos en esta piedra angular que nos revela por sí sola el carácter religioso de un pueblo.

Los textos nos proporcionan un material de primer orden para conocer los rasgos más destacados del culto a los dioses griegos y, sobre todo, nos hablan de su importancia dentro de las manifestaciones más diversas de la vida de una ciudad o pueblo. Los monumentos arqueológicos corroboran, a su vez, esta misma imagen.

4. *Lugares de culto*

Cualquier momento y todos los lugares son adecuados entre los griegos para rendir culto a la divinidad. Los ejemplos más claros de esta postura, que podemos pensar como la más primitiva, los hallamos en los poemas homéricos, en donde los patios del palacio de Peleo [19], el monte Ida [20], el campamento aqueo [21] o el río Esperqueo [22] son igualmente sitios propicios para servir de altar de sacrificio a los dioses. Mas, al parecer, los griegos descubrieron también pronto el carácter sagrado de ciertos lugares, que por ello dedicaron especialmente a la divinidad. Así, ya en Homero se mencionan bosques sagrados (ἄλσος), que se consideran posesión de divinidades como Posidón, Apolo y Palas Atenea [23], y es posiblemente homérico y de origen micénico, según los últimos descubrimientos, el término τέμενος para designar la «tierra de dios», aun cuando en el autor épico

[19] *Ilíada*, XI, 772 y ss.
[20] *Ilíada*, VIII, 48.
[21] *Ilíada*, I, 448.
[22] *Ilíada*, XXIII, 148.
[23] *Ilíada*, II, 506; *Odisea*, IX, 200, y VI, 291, respectivamente.

sólo se encuentre en relación con héroes y no con los dioses. A su vez, la palabra νεώς (ναός), que posteriormente es la forma más generalizada para nombrar el lugar consagrado a la divinidad, sólo aparece en cinco ocasiones en la *Ilíada*[24], y es posiblemente el reflejo de su empleo en la época en que Homero compuso este poema y no de la situación y momento histórico que el poeta quiso describir en su obra. En este caso, como en otros similares, tenemos que distinguir claramente las dos épocas, la contemporánea al autor épico y la que pretende reflejar su poesía; algunas veces se entrecruzan ambas en la mente de Homero y es necesario separarlas.

Con el tiempo y en el transcurso de los siglos los griegos construyeron templos como la forma más adecuada para rendir culto a sus dioses. Sin embargo, los templos griegos nunca fueron concebidos, y en esto se diferencian fundamentalmente de nuestros lugares de culto, como lugar de reunión de los fieles de una determinada divinidad. Fueron y siguieron siendo siempre, durante toda la Antigüedad, morada exclusiva de aquélla, en donde podía realizar su epifanía a un personal religioso muy seleccionado y en la parte más sagrada e íntima del santuario, la que llamaban ἄδυτον. La forma de estos templos reproducía la del μέγαρον *(sala grande)* de los palacios micénicos, en donde se debía realizar el culto privado real, que, al hacerse público, sirvió de modelo con su antigua morada para la construcción de la casa de los dioses de la ciudad[25]. Esta se realizaba, por otra parte, en aquellos lugares en los que de alguna forma se ha percibido a la divinidad, es decir, que el carácter sagrado se lo confiere al templo el lugar en donde ha sido edificado y no al contrario, como sucede en otras religiones[26]. Delante o en

[24] V, 446; VII, 83; I, 39; II, 549; VI, 88, 297, 308.
[25] Pettazzoni: *La Religion*, p. 66.
[26] Cf. Nilsson: *G.g.R.*, I, p. 73.

el interior de los templos se encontraban los altares para realizar las ofrendas a la divinidad. La forma más arcaica de los mismos, que respondía al antiguo hogar de la casa, se ha encontrado en el interior de las construcciones más antiguas y es la que posteriormente se conserva en el culto a los muertos y a los héroes. En general, se habla de un βωμός *(altar)* para los dioses, de una ἐσχάρα, un altar más bajo, para el culto ctónico y de un βόθρος, un hoyo, en donde se quemaba la ofrenda y donde se vertían los dones a la divinidad[27]. Las imágenes de los dioses se guardaban generalmente en el lugar más sagrado del templo y a ellas no tenían acceso el común de los fieles.

5. *El sacrificio*

Las ofrendas que los griegos dedicaban a sus dioses eran muy variadas y procedían, sobre todo, del reino vegetal y animal[28]. Sobre este aspecto, del que se han realizado estudios que podríamos llamar exhaustivos, en cuanto al acopio de material y datos se refiere, es difícil, no obstante, señalar unas líneas absolutamente válidas[29]. Sí se puede decir que las

[27] Nilsson: *G.g.R.*, I, pp. 78-79. Cf E. des Places: *La Religion Grecque. Dieux, rites et sentiments religieux dans la Grèce antique*, París, 1969, pp. 368 y 375.

[28] Las ofrendas de productos como el vino, el aceite y la miel son las más comunes en las tablillas micénicas, aunque no falten sacrificios de animales. Esto debió responder a una cultura agraria, que no conocía la cría de ganado si no era en proporciones muy limitadas. En Homero encontramos una situación distinta, probablemente por ser el reflejo de un pueblo desplazado y pastor de grandes ganados.

[29] Cf., por ejemplo, F. Schwen: *Gebet und Opfer*, Heidelberg, 1927, y *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern.*, Giessen, 1915; P. Stenzel: *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig, 1910; R. K. Yerkes: *Le sacrifice dans les religions Grecque et Romaine et dans le judaïsme primitif*, trad. fran-

divinidades, consideradas como favorables, recibían el sacrificio de animales domésticos y comestibles, mientras que dioses como Hécate, las Erinias o los Vientos veían teñirse sus altares con la sangre de animales no comestibles (perros, asnos, etc.). Este dato, sin embargo, representa sólo una de las muchas divisiones posibles en un acercamiento a la clasificación del sacrificio entre los griegos. A un nivel más general tenemos el sacrificio cruento con derramamiento de sangre y muerte de la víctima, que suele ser un animal, y el sacrificio incruento, recuerdo posible de rituales antiguos, en los que las ofrendas vegetales (uva, lana rociada con aceite, miel, etc.) eran las más comunes [30]. Por otra parte, al realizar este acto de culto se tenía en cuenta la clase de dioses a los que se dirigía el creyente en busca de un favor o apoyo en alguna de las actividades de la vida. A los dioses ctónicos o subterráneos se les sacrificaba principalmente durante la noche y en altares (ἐσχάρα) que tenían un agujero por donde la sangre de la víctima caía en la tierra, morada de estas divinidades. La cabeza del animal se mantenía mirando hacia el suelo y el verbo para designar el acto de matar al animal era σφάττειν, ἐντέμνειν, ἐναγίζειν, pero no θύειν, reservado para los dioses olímpicos [31]. Las diosas recibían preferentemente la ofrenda de animales hembras y, en todos los casos, eran escogidos para el sacrificio animales jóvenes y sin mancha. El color de las víctimas podía indicar también a qué dioses (olímpicos o ctónicos) iba dedicada la ofrenda. De todas formas, estos datos se habrán de aceptar en líneas muy generales; las excepciones a lo que acabamos de exponer brevemente son muy

cesa, París, 1955; G. Gusdorf: *L'experience humaine du sacrifice,* París, 1948, y H. Hubert y M. Mauss: *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice,* París, 1897-1898.

[30] Cf. Pausanias, VIII, 42, 11.

[31] Gerner-Boulanger: *Le génie,* p. 196.

numerosas, ya que no existían unas normas obligatorias y sí sólo unas costumbres, que en cualquier momento podían cambiar o ser ignoradas, sin perjuicio para la validez del acto del sacrificio.

Uno de los momentos de mayor significación dentro del sacrificio cruento era aquel en el que el oferente cortaba algunos pelos a la víctima y los arrojaba al fuego del altar. Se pretendía con ello debilitarla, ya que en ellos, según una creencia muy generalizada, residía la fuerza del animal. En Grecia existía, en relación con esto, una costumbre según la cual el primer corte de pelo de un joven era dedicado al dios Apolo: era el llamado κούρειον en el día de la κουρεῶτις en las fiestas Apaturias, y con lo que se pedía la madurez sexual del joven [32]. Por otra parte, cuando el animal recibía en su cuello el arma del sacrificio, de las gargantas de los que asistían al acto surgía un grito de ritual (ὀλολυγμός), que indicaba el momento culminante, en el que la víctima se convertía en el *medium*, en el nexo y puente entre los dos mundos, el profano y el divino, una vez unidos, pero separados por un gran abismo desde tiempos muy remotos.

El sacerdote no era imprescindible en el acto cultual a que nos estamos refiriendo [32-1]. El jefe de la tribu, el rey o el hombre común podían realizarlo, con el único requisito de presentarse ante el altar limpio y purificado de ciertas manchas. «Quien se acercaba a los dioses —dice Nilsson— para ofrecerles un sacrificio, dirigirles una plegaria o simplemente para visitar un santuario tenía que estar libre de mancha, ritualmente puro» [33]. El homicidio, el

[32] Kern: *R.G.*, I, pp. 174-75.

[32-1] Las Dionisias rurales y las Antesterias parece que se celebraban sin sacerdotes. Por el contrario, en algunas fiestas, como en las Tesmoforias, en honor a Deméter, sí tenían una sacerdotisa.

[33] Nilsson: *Religiosidad griega*, p. 25.

aborto, el contacto con muertos, la unión sexual, etcétera, eran algunas de las circunstancias que excluían y prohibían al hombre acercarse a los lugares sagrados y a realizar la ofrenda a los dioses. En algunos casos podía ser exigida la virginidad durante cierto tiempo, porque la abstención sexual, se creía, favorece la fertilidad de la tierra[34], y en determinados cultos no se podían tocar ciertas plantas, como era el caso de las habas en los misterios de Deméter[35].

6. *El personal religioso*

En Grecia no existió una clase sacerdotal con unos privilegios especiales que distinguieran a sus miembros de los demás hombres. Solían ser ciudadanos normales y, salvo excepciones, no consagraban toda su vida al servicio de la divinidad o al cuidado de sus templos[36]. En época micénica, al parecer, sí era frecuente el sacerdote o la sacerdotisa adscritos a un templo o a una divinidad[37], y en época posterior es muy corriente que los sacerdotes de un dios o de un santuario determinado aparezcan unidos con carácter hereditario a una familia, como sucede, por ejemplo, en Eleusis[38]. Sin embargo, los sacerdotes y sacerdotisas de ciertos dioses estaban sometidos a ciertas leyes y restricciones. Por ejemplo, los sacerdotes de Posidón no podían comer pescado[39], la

[34] E. Fehrle: «Die kultische Keuschheit im Altertum», en *R.G.V.V.*, VI, Giessen, 1910, pp. 54 y ss.

[35] Pausanias, I, 37, 4; VIII, 15, 3.

[36] Nilsson: *Religiosidad griega*, pp. 12-13.

[37] Cf. G. López: *Sacrificio y sacerdocio*, pp. 78 y ss., y J. Piccaluga: «Myc. i-je-re-u. Osservazioni sul suo ruolo sacrali», *Atti e Memorie*, 2, pp. 1046-56.

[38] F. Heiler: *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart, 1961, pp. 371-75, y G. E. Mylonas: *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, 1961, pp. 3-9.

[39] Plutarco: *Quaestiones Convivales*, VIII, 8, 4.

sacerdotisa de Heracles en Tespias debía guardar virginidad perpetuamente [40] y la pitonisa de Delfos, que se unía al dios al vaticinar, tenía que mantener su castidad mientras servía a la divinidad [41]. Un sacerdocio inteligente podía incluso influir en la política; es el caso de Delfos, por ejemplo, y procuraba extender el culto al dios, fundar filiales y recaudar ingresos para el templo [42].

Ya hemos dicho que el sacrificio lo puede realizar un hombre cualquiera sin ser sacerdote, sacerdotisa (ἱερεύς, ἱέρεια), pero, si aparece esta figura, suele estar relacionada con las ofrendas y ser el intermediario ante la divinidad, representando a todos los fieles en el culto que se realiza y siendo el portavoz de sus peticiones ante los dioses. La plegaria (εὐχή), que está en el pórtico mismo de la ofrenda, es él el encargado de pronunciarla. Sin ella se puede decir que no existe sacrificio [43] y es el medio con el cual el oferente se comunica con la divinidad y le expone sus deseos.

El sacrificio terminaba frecuentemente en un banquete, en el que podía participar todo el pueblo y cuyos gastos corrían a cargo del Estado. La música y la danza eran el adorno y acompañamiento más común en estos actos cultuales. Como dice Kerényi, la danza «es algo diferenciador de lo festivo» [44] y en Grecia acompaña generalmente al culto a los dioses, pues no se ha convertido en un mero entretenimiento, como entre los pueblos modernos de Europa [45].

[40] Pausanias, IX, 27, 6.

[41] *Scholia* a Aristófanes: *Pluto*, 39; Orígenes: *C. Celso*, VII, 3, y Longino: *De lo sublime*, 13, 2.

[42] Kern: *R.G.*, I, p. 162.

[43] Plinio: *Naturalis Historia*, XXVIII, 3, i: Victimas caedis sine precatione non videtur referre.

[44] *R.A.*, p. 63.

[45] Cf. K. Th. Preuss: *Die geistige Kultur der Naturvölker*, 1923, p. 83; citado por Kerényi: *R.A.*, p. 63.

7. *Normas para el culto*

La participación en las fiestas y en el culto a los dioses griegos no fue nunca sometida a unas reglas o leyes demasiado estrictas. En principio, la asistencia a los mismos les era permitida a todos los ciudadanos, libres y esclavos, y no son pocos los ejemplos en los que se nos habla de la presencia activa de extranjeros que visitaban con libertad los templos y asistían a las ceremonias religiosas. No obstante, sabemos de fiestas a las que sólo podían acudir las mujeres; es el caso bien conocido de las Tesmoforias, en honor de Deméter[46], o la Γυναικοθοίνας, fiesta de Ares, en Tegea[47], y otras que se lo prohibían, como las de Heracles Μυσόγυνος *(enemigo de las mujeres)*, en la Fócide[48].

Las fiestas religiosas dedicaban uno de los principales días a realizar la ofrenda a los dioses, en la que participaban todos los asistentes. La procesión (πομπή) de las imágenes se realizaba en las cercanías del templo y sólo en contadas ocasiones, como en el caso de los misterios de Eleusis en honor a Deméter, se llevaban las imágenes de una ciudad a otra, de Atenas a Eleusis, en solemne procesión:

8. *La fiesta y la ciudad*

Son, pues, los días festivos el marco natural donde encontramos desarrollado con mayor esplendor el culto a los dioses. La importancia para el estudio de las creencias griegas tiene aquí su explicación, que a Kerényi le ha llevado a escribir lo siguiente: «Si

[46] J. Harrison: *Prolegomena to the study of Greek Religion*, Cambrigde, 1922, pp. 120 y ss.; Deubner: *A. Feste*, pp. 50 y ss., y Gernet-Boulanger: *Le génie*, p. 51.
[47] Pausanias, *VIII*, 48, 4-5.
[48] Plutarco: *Moralia*, 404 A.

existe algo —dice— de lo que pueda partir la comprensión de la religión antigua... es el sondeo de lo que constituye la esencia de la fiesta.» Los trabajos de L. Deubner[49], M. P. Nilsson[50] y de J. Harrison[51], por citar quizá los más importantes, nos ayudan a descubrir el amplio panorama festivo de las ciudades griegas con el que podemos constatar la profunda religiosidad de alguna de estas comunidades helénicas. Parece, además, como si no se pudiera concebir una sola ciudad griega, por pequeña que fuese, sin sus fiestas y cultos públicos, y, en casos como el de Atenas, el calendario religioso abarca todos los meses del año, que reciben el nombre de las fiestas que en ellos se celebran. Estos actos dan esplendor a la ciudad (πόλις). Durante esos días gentes de otros lugares, no sólo griegos, acuden para participar en las conmemoraciones de todo tipo: agones atléticos, musicales, literarios, etc., y para realizar, en ocasiones, pingües negocios en la plaza (ἄγορα) de la localidad en que tienen lugar las fiestas. El Estado suele subvencionar los gastos, y en Atenas uno de los tres sacerdotes, el βασιλεύς, dirige y coordina todos los espectáculos y ceremonias religiosas. Los tiranos griegos sobresalieron, en general, por su afán de convertir a sus respectivas ciudades en centros de cultos fastuosos, a veces de larga duración, y de fiestas y competiciones, que llevaban el nombre de la ciudad a los confines más alejados del mundo conocido. Los datos que poseemos sobre la actuación de los Pisistrátidas, tiranos de Atenas, nos descubren ese interés. El culto así, y como dice con razón algún autor[52], se convirtió en un negocio de Estado y fue utilizado, desde luego, como un medio más para gobernar al pueblo. Mientras existió la πόλις, como

49 *A. Feste.*
50 *G. Feste.*
51 *Prolegomena.*
52 Nilsson: *G.g.R.*, I, pp. 713-714 y 731.

elemento aglutinante de todas las fuerzas ciudadanas, la religión constituyó un elemento indisoluble del conjunto general de la vida ciudadana y del Estado. Había dioses oficiales protectores de la ciudad (πολιάς, πολιεύς), cuyos templos y estatuas llenaban las calles y las acrópolis, y para su construcción estaba permitido el uso de los tesoros comunitarios. Sus fiestas eran la manifestación pública más importante de la ciudad como colectividad frente a las otras comunidades. Todo esto iba a terminar en la época helenística, al romperse las fronteras de la ciudad. El culto al soberano y a los nuevos dioses de Oriente no son capaces de sustituir en el alma del pueblo a los dioses olímpicos, y la religión y el culto serán algo más personal; las fiestas vuelven a recobrar su carácter puramente local sin el poder de atracción que gozaron en siglos anteriores. El individualismo, propio de la época, se refleja, de este modo, también en el culto.

9. *Las fiestas de Atenas*

Vamos ahora, para finalizar este capítulo, a fijarnos en algunas de las fiestas más importantes del calendario ático, con el fin de que sirvan de ejemplo ilustrativo de lo que hemos examinado en las páginas anteriores.

Ya hemos indicado antes que Atenas destacaba por el número de festivales que se celebraban en su ámbito. De ellos, además, tenemos bastantes datos, aunque todavía haya muchos puntos oscuros en cuanto a la explicación de algunos de los actos allí realizados[53], a veces debido al misterio con que eran

[53] Piénsese, por ejemplo, en las Arreforias o Erreforias y las dificultades que, a pesar de Deubner, encuentra Nilsson (*G.g.R.*, I, p. 441) para llegar a una explicación convincente del nombre y de los actos allí celebrados.

celebrados muchos de los δρώμενα, que en ellos tenían lugar. Los sacerdotes y sacerdotisas y, en ocasiones, miembros principales de una familia tomaban parte activa en las representaciones de las fiestas, que podían consistir únicamente en movimientos rítmicos, en danzas que imitaban el misterio.

Todos hemos contemplado y admirado alguna vez, aun cuando sólo haya sido en reproducciones escultóricas o fotografías, el fantástico friso del Partenón, obra genial de la gran escuela dirigida por Fidias. Esa «ciudad en movimiento» es una de las hazañas más grandiosas de la escultura universal. En la larga faja de mármol que sin interrupción corona la *cella* del templo ha sido esculpido el momento final de la gran fiesta de la ciudad de Atenas, que culmina en la solemne procesión (πομπή) de las Grandes Panateneas. Caballos y cuadrigas, músicos y grandes dignatarios portadores de ofrendas, jóvenes adolescentes que llevan hasta el altar los animales para el sacrificio acompañan y forman el cortejo, en el que la ciudad entera participaba en la solemne entrega del nuevo manto al sacerdote de la diosa Atenea, en la fachada central del templo. A ambos lados los doce dioses olímpicos asisten a la ceremonia adornándola de un halo divino. Fidias y sus discípulos no han elegido como tema de su trabajo hazañas guerreras sacadas del mito, como en las metopas o sucesos de la vida de los dioses, como en los frontones oriental y occidental, con el nacimiento de Atenea de la cabeza de Zeus, la disputa entre Atenea y Posidón por la posesión del Atica. El genio ateniense ha querido más bien reunir en un conjunto arquitectónico y escultórico toda la religiosidad de su ciudad «en la manifestación más profunda de la religión ática» [54], representada en una de sus fiestas más importantes. Encumbrados en lo más alto de la Acró-

[54] Kern: *R.G.*, II, p. 271.

polis ateniense, hombres y dioses nos hablan, como al espectador contemporáneo, de sus creencias religiosas, así como del esplendor con que eran celebradas por el pueblo entero sin excepción. Celebradas cada cuatro años, las Grandes Panateneas tenían lugar los días ocho y veinte del mes *Hekatombaion,* con el que, a mediados del verano, comenzaba el año, precedidas de danzas y canciones sobre la Acrópolis el día anterior. Una solemne procesión (πομπή) partía al amanecer de la ciudad en dirección a la Acrópolis para llevar las víctimas para el sacrificio y la ofrenda de un manto a la diosa Atenea, en el que había sido bordada por mujeres y doncellas de las familias más importantes la lucha, presidida por la diosa, entre dioses y titanes. Las jóvenes canéforas, que adornan una de las fachadas del Erecteo, llevaban sobre sus cabezas todo lo necesario para el ritual. Este festival adquirió un gran esplendor con el gobierno de los Pisistrátidas, que, como todos los tiranos griegos, favorecieron la religión y los cultos populares, como los de Dioniso y Deméter, y, en el caso de Atenas, se esforzaron por dar un relieve especial a las fiestas en honor de la diosa πολιάς, para la que en su época se construyó el antiguo templo, después arrasado en las Guerras Médicas [55].

En el mes siguiente, en el *Metageitnion,* así llamado por el festival *Metageitnia* celebrado en honor a Apolo, son dignas de destacar las Grandes Eleusinas, que como las Grandes Panateneas se celebraban cada cuatro años, que no tienen nada que ver con los misterios de Eleusis, y en las que tenían lugar importantes confrontaciones atléticas.

Como de los misterios de Eleusis nos ocupamos ya en otro lugar, sólo nos cabe señalar aquí que se celebraban en el tercer mes del año, en el *Boedromion,* entre la segunda mitad de septiembre y el día

[55] Nilsson: *G.g.R.,* I, pp. 719 y ss.

primero de octubre. Estos eran los Grandes Misterios, celebrados en honor de Deméter y Core, frente a las Antesterias, también dedicadas a las mismas diosas y a Dioniso, pero que recibían el nombre de Menores [56], y que, como su nombre indica, tenían lugar en el mes *Anthesterion*, el mes de la primavera, como veremos más adelante.

También el mes *Pyanopsion* tenía su fiesta a Apolo, con la que se pretendía que el dios diera su bendición para las cosechas. En ese mismo día, el siete del citado mes, se celebraba un mito popular bajo la advocación del Dios Apolo [57], en el que un grupo de niños portando un ramo de olivo o de laurel (εἰρεσιώνη), cargado de frutos y rodeado de lana, recorrían las casas cantando y pidiendo que se contribuyera a la fiesta [58]. Después se colgaba la rama en la puerta de la casa hasta el año próximo. En las Targelias, celebradas en el penúltimo mes del año, nos encontramos con una ceremonia parecida, también en honor de Apolo, aun cuando allí es claro el valor purificatorio de las ramas, con las que eran azotados un hombre y una mujer, que hacían de φαρμακοί de la ciudad [59]. Las *Tesmoforias*, en honor de Deméter y de su hija (τὼ θεσμοφόρω), se celebraban durante los días once al trece del mismo mes *Pyanopsion* [60] y eran las fiestas más extendidas de toda Grecia. A ellas asistían únicamente las mujeres [61]. La ceremonia, resumida brevemente, consistía en recoger los restos de unos lechoncillos que con pasteles en forma de serpientes y falos habían sido

[56] Deubner: *A. Feste*, pp. 93 y ss.
[57] Cf. Kern: *R.G.*, I, p. 169, y Deubner: *A Feste*, pp. 198 y ss.
[58] Rose: *Religion*, p. 75, y Nilsson: *G.g.R.*, I, pp. 123 y ss.
[59] Nilsson: *G.g.R.*, I, p. 107, y Deubner: *A. Feste*, pp. 179 y siguientes.
[60] Nilsson: *G.g.R.*, I, pp. 461 y ss.; Deubner: *A. Feste*, pp. 50 y siguientes, y Nilsson: *G.F.R.*, pp. 24-25.
[61] Cf. la obra de Aristófanes las *Tesmoforiantes*, que nos describen el ambiente femenino de estas fiestas.

arrojados a unos agujeros llamados μέγαρα, donde eran devorados por serpientes que vivían allí. Durante la ceremonia unas mujeres que hacían ruido para ahuyentar a las serpientes, y que anteriormente habían sido purificadas, bajaban para traer algunos huesos y carne de los lechoncillos, que eran colocados en un altar y mezclados con granos de trigo y de maíz. En estas fiestas las mujeres buscaban no sólo la fertilidad de los campos, sino también de los hombres[62], y las atenienses para su celebración se reunían sentadas sobre la Pnice, frente a la Acrópolis, y, tras un día de ayuno (νηστεία), iniciaban el ceremonial antes descrito.

Era también en este mes y en las Apaturias[63] cuando se realizaban los tres tipos de ofrendas: el μεῖον, al nacer el niño; el κούρειον, al entrar en la efebía, y la γαμηλία, cuando la mujer era acogida en la fratría del marido.

En los meses siguientes, en el *Skirophorion*, en el *Mainakterion* y en el *Poseideon*, ya en el mes de diciembre, nos encontramos con festivales de menor importancia dedicados a Deméter, Zeus y Posidón, en los que los fieles pedían igualmente la fertilidad de las cosechas o que los dioses los libraran de las tormentas del otoño. El festival llamado *Haloa*[64], que incluía magias de la fertilidad, se celebraba en el mes *Poseideon*, el día 26, y estaba dedicado a Deméter, con marcados elementos dionisíacos. Así, una

[62] Nilsson: *G.g.R.*, I, p. 645. El autor sueco hace hincapié en el paralelismo entre la fertilidad del campo y la de la mujer, así como duda ahora, frente a Harrison *(Prolegomena*, p. 272), con la que una vez estuvo de acuerdo, en que la fiesta proceda de una etapa cultural primitiva en la que el cultivo del campo estaba en manos de la mujer. De esta costumbre no tenemos ya testimonios para Grecia, ni aun para la cultura minoica.

[63] Deubner: *A. Feste*, pp. 232 y ss.

[64] Deubner: *A. Feste*, pp. 60 y ss.; Nilsson: *G.F.R.*, p. 32, y *G.g.R.*, I, p. 467.

parte del ritual consistía en probar el nuevo vino con un banquete y una procesión final en honor de Posidón, esposo de la diosa.

Aunque nada sabemos del mes *Gamelion,* sí conocemos que las fiestas Leneas se celebraban durante los días 12, 13 y 14 de este mes, que probablemente recuerden el matrimonio entre Zeus y Hera o entre el Cielo y la Tierra Madre[65]. En otros lugares reciben el nombre de *Lenaion* y quizá tuvieran relación con fiestas de ménades[66]. *Lenai* (λῆναι) es una de las palabras con las que se nombraba a las devotas de Dioniso. No hace falta que resaltemos aquí la importancia de estas fiestas en orden a la formación del pueblo ateniense por las representaciones teatrales que durante esos días tenían lugar. Aunque en Atenas reciba este mes el nombre de *Gamelion,* posiblemente, y ya que en él se celebraban las Leneas, sería un mes dedicado a Dioniso sobre todo. En el mes anterior tenían lugar las *Dionisias rurales,* de las que apenas sabemos nada, si no es que, como en las *Grandes Dionisias,* se celebraban representaciones teatrales[67].

Otra de las grandes fiestas atenienses, que hemos mencionado ya antes, son las *Antesterias*[68], que se celebraban en el mes de la primavera. Era una fiesta de las flores durante los días 11, 12 y 13 de este mes y estaba dedicada a Dioniso. En el día primero, el llamado *pithoigia,* se abrían las tinajas donde se había colocado el vino nuevo, ya fermentado en esta época, se realizaba la libación y el pueblo o los sacerdotes hacían las plegarias. En el segundo día, el de los *Choes*[69], cada huésped recibía un vaso, χόος,

[65] Rose: *Religion,* p. 79.
[66] Nilsson: *G.g.R.,* I, pp. 575-76.
[67] Rose: *Religion,* p. 79.
[68] Deubner: *A. Feste,* pp. 93 y ss.; Nilsson: *G.F.R.,* p. 33; *G.g.R.,* I, pp. 594 y ss.; *G. Feste,* pp. 267-71, y Rose: *Religion,* pp. 80 y ss.
[69] Nilsson: *G.g.R.,* I, p. 596.

con la misma cantidad de vino y a continuación se realizaba el agón para ver quién se bebía el primero el contenido del recipiente y conseguía el premio. Era un día nefasto (μιαρὰ ἡμέρα), durante el cual las almas de los muertos volvían a la tierra y daban vueltas alrededor de los vivos [70]. Al día siguiente, el de los χύτροι *(jarros o marmitas de barro)*, se ofrendaban a Dioniso y a Hermes los jarros llenos de legumbres cocidas. Al final de este mes, el día 23, tenía lugar un festival en honor de Zeus, llamado *Diasia.* En esta fiesta los atenienses se visitaban y se hacían regalos a los niños de los huéspedes.

De los meses *Elaphebolion* [71] y *Munichion* [72] diremos que el segundo tenía poco interés religioso y durante el primero se celebraban las Dionisias urbanas o Grandes Dionisias, en las que tenían lugar las representaciones de las tragedias griegas. Ambos meses estaban dedicados a la diosa Artemis, cazadora de ciervos (ἐλαφηβόλος).

Ya nos hemos referido más atrás y de pasada a las fiestas Targelias [73], que se celebraban el penúltimo mes del año, en el *Thargelion*, los días 6 y 7, en honor de Apolo, que recibe el sobrenombre de *Thargelios*, con el que también se le conoce en las islas y en Asia Menor. Son fiestas de purificación, en las que, además de la fertilidad de los campos, hallamos la idea de la purificación y de la protección de los males por parte del dios. Sobre un animal se acumulaban los males de toda la ciudad y luego se arrojaba del lugar. Según otra fuente, eran un hombre y una mujer los que servían de φαρμακοί y portaban una cuerda con higos, negros el hombre y blancos la mujer. Eran expulsados de la ciudad y quizá

[70] Nilsson: *G.g.R.*, I, p. 596.
[71] Nilsson: *G.g.R.*, I, pp. 483 y ss.
[72] Deubner: *A. Feste*, pp. 204 y ss.
[73] Nilsson: *G.g.R.*, pp. 107 y ss., 127 y ss. y 534 y ss.; *G.F.R.*, p. 27, y Deubner: *A. Feste*, p. 179.

se los lapidaba. Al día siguiente se cocía el grano de la nueva cosecha y era presentado al dios, con lo que se quería poner en relación a la divinidad con los cereales para que influyera en la cosecha. Estos primeros frutos se llamaban *thargelia*[74].

El día 14 del último mes del calendario ático, el *Skirophorion*, se celebraban las Bufonias[75], «la muerte del buey». Eran unas fiestas dedicadas a Zeus. En Delos y Tenos el mes recibía el nombre de *Buphonion*, lo que hace suponer que también allí eran celebradas estas fiestas. Al principio de la fiesta se colocaba cebada mezclada con trigo sobre una mesa, se dejaba entonces suelto un buey, que, después de comerse los cereales, era muerto por el sacerdote llamado βουφόνος, que posteriormente echaba a correr. El hacha que había servido para el sacrificio se tiraba. Algunos autores, como Farnell[76], han visto aquí un mito totémico[77] No está claro por qué se hacía así esta ceremonia, aunque quizá al tomar el animal la comida del altar de Zeus se convertía en algo sagrado y no se le podría matar sin correr algún peligro; por eso el hacha, que tendría mana, era arrojada igualmente. El mes y el año finalizaban con un sacrificio a Zeus y Palas Atenea con el título de σωτήρ *(salvador)* y σώτειρα *(salvadora)*[78].

Hasta aquí nuestro recorrido por el calendario festivo ateniense, que nos ha servido para vivir, a través de las fiestas y cultos celebrados en Atenas, la religión griega en una de sus manifestaciones más importantes, aun cuando no hayamos podido entrar en la interpretación, a veces dudosa, de algunas de

[74] Rose: *Religion*, p. 87.

[75] Nilsson: *G.g.R.*, I, pp. 152 y ss., y *G. Feste*, pp. 14-16; Deubner: *A. Feste*, pp. 158 y ss.; Pausanias, I, 4, 28, 10, y Sch. Arist.: *Nubes*, 985.

[76] *The cults of the Greek States*, Oxford, 1896-1909, I, pp. 56 y siguientes.

[77] Nilsson: *G.g.R.*, I, p. 152.

[78] Rose: *Religion*, p. 88.

las ceremonias descritas. El lector interesado podrá hallar amplia información al respecto en las citadas obras de Deubner y Nilsson principalmente, así como conocer allí el nombre de otros muchos festivales celebrados a lo largo y a lo ancho de la difícil geografía griega y comprobar cómo alguno de ellos llegó a traspasar con su fama las estrechas fronteras de la ciudad en donde tenía lugar. Pensamos ahora, por mencionar algún ejemplo, en las fiestas Carneas [79], celebradas en Esparta en honor de Apolo; las Agrionias [80], en Argos, fiestas de los muertos, o las Jacintias [81], también en Esparta, en honor a Jacinto, que comparte el honor, después, con Apolo.

[79] Nilsson: *G. Feste*, p. 118.
[80] Nilsson: *G. Feste*, p. 271, y Gerner-Boulanger: *Le génie*, p. 43.
[81] Nilsson: *G. Feste*, pp. 129-40. Ateneo, 4, p. 139 D, describe estas fiestas.

3

RELIGIONES POPULARES Y RELIGIONES MISTERICAS

I. La religión popular

1. *Los dioses*

Queremos examinar en este capítulo una de las facetas de la religión griega que a lo largo de todos los siglos ha despertado un interés cada vez mayor y a la que se le han dedicado valiosos estudios. No pocos historiadores de la religión y de la cultura en época moderna han tachado a esta parcela de la civilización griega de frívola y con apenas características que la pudieran colocar en un lugar de honor entre las grandes religiones del mundo, como, por ejemplo, la cristiana, la mahometana, la judía, la budista, etc. Queremos pensar que los detractores de la religión griega se han asomado y detenido en examinar, dentro de la misma, este campo tan fértil y aleccionador de la religión popular y de misterio; pero, de haberlo hecho, otro debería haber sido su juicio en torno a los dioses y al culto griegos. También sabemos de aquellos que se han colocado en el lado contrario; y, sin paliativos, tampoco podemos comulgar con unas ideas que, trasnochadas hoy, no nos servirían para situar la religión griega en el lu-

gar que le corresponde dentro del amplio concierto de las creencias universales.

Convencidos, como lo estamos, de que el estudio de la fe popular y de las llamadas religiones mistéricas en Grecia suponen un pilar valioso en las consideraciones que este libro se propone hacer, vamos a intentar establecer las líneas más importantes sobre las que se desarrolla este capítulo tan importante de la fe griega y, a la vez, explicar los términos que encabezan este apartado en una ligera confrontación con las llamadas religión olímpica y ciudadana.

Ya desde ahora diremos que es muy difícil intentar delimitar las fronteras que separan y, a la vez, sitúan en coordenadas diferentes las llamadas religiones populares y de misterio y la olímpica y ciudadana. Las razones pueden verse a continuación.

Al hablar de los dioses griegos y de su origen en uno de los apartados anteriores dábamos algunos atributos de los mismos que los colocaban en una esfera que podríamos llamar popular. Eran casos como los de la diosa Deméter o el dios Dioniso, cuya actividad y culto parecían, en la mayoría de los casos, desenvolverse más a esos niveles populares. Sus adoradores y su séquito estaban compuestos por las clases menos favorecidas y sus festivales entrañaban un acercamiento más personal que el colectivo de la llamada religión olímpica y ciudadana. No obstante, y teniendo en cuenta lo que acabamos de decir, sigue siendo, aun en el caso de los dos dioses mencionados, imposible afirmar que ambos son exclusivamente divinidades populares y que sólo entre el pueblo se desarrolló su culto.

Pero también encontramos que, al examinar algunos de los dioses cuya pertenencia al grupo de los olímpicos es indiscutible, al parecer desde su formación, muchos de sus atributos y de sus poderes sobrenaturales los desarrollan a un nivel muy distin-

to del que cabría esperar de ellos. M. P. Nilsson, por ejemplo, en uno de sus muchos trabajos dedicados a este tema [1], nos habla en unas breves páginas de algunos de esos dioses olímpicos de amplia difusión popular. Se refiere el gran investigador sueco, recientemente desaparecido, al origen de Zeus, soberano y señor de dioses y hombres, como dios de las nubes, lluvias, etc.; a Hermes, dios conductor de los muertos a la última morada y guía de los viajeros. El dios Apolo, que pasó a ser el más helénico de todos los dioses, director de los coros y de las danzas de las musas y dios de la armonía y la moderación, aparece como dios de los pastores y recibe el epíteto de *Lykeios*, «el lobo» [1₁]. Su tío Posidón, que comparte con su hermano Zeus los más altos honores en el círculo de los Olímpicos, tenía como uno de sus atributos principales el caballo; y el agua, tanto la subterránea (de las fuentes), tan importante para la fertilidad del suelo, como la marina, madre nutricia de los pescadores helénicos, son posesión suya, aunque posteriormente se hayan situado en estos elementos dioses menores como las Ninfas y las Nereidas. La hermana de Apolo en la mitología, Artemis, muy semejante a una ninfa, cuyos coros aparece dirigiendo en más de una leyenda, está relacionada con el árbol; es la diosa más popular [2], y como diosa cazadora protegía uno de los trabajos más productivos en todo pueblo primitivo: el de la caza de animales salvajes.

Si echamos una mirada atrás sobre lo que brevemente acabamos de exponer vemos que los dioses olímpicos más importantes, a excepción de Palas Atenea, se encuentran en la anterior relación. En ellos se destaca su conexión con elementos natura-

[1] *G.F.R.*

[1₁] Sobre la interpretación de este epíteto, Nilsson, *G.g.R.*, pp. 536-38.

[2] Nilsson: *G.F.R.*, pp. 15-17.

les y con esferas de la vida que los sitúan más en una religión del campesino que como patronos de una ciudad. Sus atributos, los que hemos mencionado, los acercan más a las clases populares y a sus necesidades de cada día que a los reyes y nobles y a los habitantes de las ciudades. Pero, además, estos dioses van a estar entre aquellos que conocerán una vida más prolongada dentro de la evolución natural de las creencias helénicas[3].

Es decir, que no podríamos trazar una línea divisoria fija que, en este aspecto divino, delimitara los dos grandes campos que estudiamos. El sincretismo, del que tanto se ha hablado, de los dioses griegos, y sobre el que en su momento hicimos alguna puntualización, podría servir para explicar esta doble faceta de algunos de los dioses más importantes que formaron el número reducido de los Olímpicos. Pero que esto no basta nos lo corroboran las siguientes consideraciones.

En el capítulo que dedicábamos al culto y en su parte final hicimos un ligero recorrido a través del calendario ático, poniéndolo como ejemplo de la riqueza festiva religiosa del pueblo griego. Allí pudimos asistir, en el desfile anual de los meses atenienses, a una serie de festivales que, costeados y fomentados casi siempre por la ciudad (πόλις), rendían culto principalmente a los dioses a los que antes nos hemos referido, con la inclusión importante de Palas Atenea, Dioniso y Deméter. Son estas manifestaciones religiosas las que considera a continuación Nilsson, en su obra citada, para estudiar los niveles populares en los que se desarrollaron tales actos cultuales. Todos o casi todos están en estrecha relación con el devenir de las estaciones, con la fertilidad de los campos, de los hombres y de los animales. Son festivales de la cosecha del vino, de los cereales, de

[3] Nilsson: *G.F.R.*, p. 21.

la siembra o de las flores. En casi todos también el elemento obsceno estaba presente con utensilios o acciones que recordaban las partes sexuales del hombre o de la mujer y el acto de la procreación. En ellos veíamos al pueblo, presidido, eso sí, muchas veces por los magistrados de la ciudad, ser el verdadero protagonista de la fiesta, a la que acudía frecuentemente con la esperanza de aliviar en los banquetes que en ellas se celebraban su penoso vivir cotidiano, repleto de sinsabores y calamidades de toda clase. Lo folklórico y lo religioso no se distinguían en Grecia en estos festivales, y no sólo en la religión campesina[4].

En ellos Apolo aparece como uno de los dioses más favorecidos, lo cual no puede extrañar si consideramos el lugar de privilegio que ya desde Homero ocupa en el mundo divino griego. Su condición de salvador, purificador y defensor de calamidades lo hace muy propicio para colocarse en esa situación altamente destacada. Deméter, la diosa de la madretierra, la que, junto con su hija, dirigía la vida del campo, el nacer y morir de las cosechas y el elemento seco frente al húmedo, que pertenecía a la soberanía de Dioniso, es otra de las divinidades que presidía mayor número de fiestas y entre las más principales. Pero si Deméter no fue nunca una divinidad ciudadana, como escribe Pettazzoni[5], no nos puede extrañar lo anterior. Tampoco sale malparado Dioniso, ese dios que llegó tarde al círculo de los Olímpicos pero conservó siempre unos fuertes lazos populares. A la vez que se convertía en uno de los dioses ciudadanos con un culto más rico al ser aceptado con los Pisistrátidas, y unos años antes de la gran restauración religiosa que siguió a las Guerras Médicas en el culto oficial de la ciudad de Atenas, compartía con Deméter los misterios de Eleusis y

[4] Nilsson: *G.F.R.*, p. 40.
[5] *La Religion*, p. 75.

festivales tan importantes como el de las Antesterias, entre otros, y con Apolo el oráculo de Delfos, siendo el patrón de una de las manifestaciones más importantes dentro de la cultura y la vida griegas y ateniense en particular. Las representaciones teatrales, verdaderas cátedras desde donde se impartía varias veces al año la *paideia* (la educación) al pueblo griego, se realizaban bajo su proteccion, en su teatro y en los festivales a él dedicados como las Grandes Dionisias y las Leneas. Tenemos así que Dioniso ocupa un lugar en la religión griega que está, por así decirlo, por encima de las clases sociales a las que pertenecen sus adoradores. Pero de esto hemos de hablar más adelante.

Y todavía nos atreveríamos a afirmar algo más. En las Grandes Panateneas, celebradas, como vemos, cada cuatro años en la ciudad de Atenas, todo un pueblo que aparece esculpido para la eternidad, en solemne πομπή religiosa, en el friso del Partenón, acompañado de los magistrados, rinde homenaje a su diosa ciudadana (Πολιάς), a la protectora de la ciudad, en lucha destacada con su tío Posidón. El pueblo, el de la ciudad, como ciudadano de la πόλις, ha aceptado a esta diosa guerrera y protectora de reyes y nobles que aman el combate y la destrucción. Son las consecuencias de esa renovación religiosa que siguió a las reformas de Clístenes y a las Guerras Médicas [6], y el pueblo, sin abandonar sus creencias en dioses o fuerzas muy alejados del luminoso Olimpo, se une, como buen πολίτης, a los actos religiosos patrocinados por su ciudad.

Hemos querido mencionar el caso anterior por ser, creemos, uno de los más claros para conocer y definir lo que se puede entender por el término de religión popular en Grecia. Es verdad, como dice

[6] Pettazzoni: *La Religion*, pp. 147 y ss.

el autor italiano antes mencionado[7], que no todo el mundo vive en las ciudades y que en el campo hay otra religión, esa religión de la tierra, en donde la Tierra es naturalmente la Madre, pero también es cierto que a los festivales descritos más atrás acudían no sólo los ciudadanos sino también los habitantes de la campiña ática, que roconocían en ellos una estrecha relación con sus costumbres religiosas y en ocasiones (Deméter, Dioniso, etc.) hasta con sus dioses. Esclavos muchas veces de origen bárbaro y mujeres eran admitidos a la mayoría de estas fiestas, y en algunas, como las *Tesmoforias*, estaban reservadas de manera exclusiva al sexo femenino. Los misterios van a admitir a todos los individuos, anulando el sexo y el rango social.

La popularidad, en resumen, de estas fiestas, que duraban varios días y que iban acompañadas frecuentemente de competiciones atléticas, podría quedar explicada por lo expuesto anteriormente. Además, cabría añadir que una nota que une a algunos de los dioses con ese estrato popular es la relación con animales de diversa especie con que aparecen dichas divinidades y sus adoradores o sacerdotisas. Así, en Laconia y Mesenia, Deméter y su hija tenían sacerdotisas llamadas πῶλοι *(yeguas);* Dioniso es un toro en la Elide, y en Braurón las muchachas se disfrazan de osos en la fiesta de Artemis, mientras que en Efeso se llaman toros los jóvenes de culto a Posidón en las fiestas de los toros[8].

Gernet-Boulanger, en su inestimable trabajo sobre la religión griega, que hemos citado repetidas veces a lo largo de este libro, parten igualmente del análisis de lo que ellos llaman *Fêtes de paysans*, en el capítulo primero, para a través del estudio de estas fiestas populares y de

[7] Pettazzoni: *La Religion*, p. 73.
[8] Pettazzoni: *La Religion*, pp. 73-75.

los campesinos rastrear en el origen mismo de las creencias religiosas griegas, convencidos de que es en ellas, por su amor a la tradición, donde podemos encontrar las formas primigenias de la fe griega y el fuerte carácter pregriego y mediterráneo que se trasluce en todas, manteniéndose así estos autores en la línea de las dos fuentes de la religión griega defendida por varios estudiosos, entre los que podríamos destacar a Pettazzoni, que la hace doctrina y punto de partida de su ya citado libro, y a Ch. Picard, que la acepta con ligeras variaciones (anotadas en el prólogo que pusiera a la traducción francesa de la obra del investigador y amigo italiano).

2. *Los héroes*

El culto a los héroes es otro dato señalado por Nilsson en su estudio de la religión popular griega. Los héroes eran hombres de los que se contaban historias extrañas y llenas de hazañas inalcanzables por el hombre común. Sus tumbas recibían culto y sus huesos eran trasladados, en ocasiones, para ser venerados por fieles asentados en otros lugares. Los de Teseo fueron trasladados por Cimón desde la isla de Esciro a Atenas y, al parecer, los de Orestes lo fueron desde Tegea a Esparta. Son protectores en la guerra, siguiendo con ello la tradición homérica, en donde la palabra héroe era sinónima de guerrero. Llegaron a ser tan numerosos que a veces sólo eran designados por el lugar donde su culto era localizado. Recuérdese el caso de los héroes de Maratón[9]. Como tales héroes se oponen a los dioses y a los muertos. Son individualidades que emergen de la masa anónima de los difuntos, dice Jean-Pierre Vernant[10], pero el culto ignora muchas veces su perso-

[9] *Mito y pensamiento*, p. 329.
[10] *Mito y pensamiento*, p. 328.

nalidad individual, pues sólo ve en ellos la función especializada que presiden. «Paradójicamente es en la categoría de los héroes donde Usener encuentra en Grecia el mayor número de ejemplos para ilustrar su concepción de los dioses funcionales. Son los *Sondergötter*»[11].

Los héroes, como los dioses, aparecen en las batallas (Salamina o Maratón) para ayudar a los griegos. Teseo fue visto por no pocos griegos, armado, luchar contra los bárbaros[12]; y en no pocas ocasiones favorecen a unos griegos contra otros en las frecuentes luchas que jalonan la historia de los pueblos helenos. Los Dioscuros fueron enviados por los espartanos a los locrios para que les ayudasen; Heracles se dice que luchó contra los espartanos en Leuctra, mientras que los Eácidas combatieron en favor de los tebanos en lucha contra los atenienses[13].

Así, hombres que se habían distinguido por su valor defendiendo a su patria se convierten en héroes. Son los casos conocidos de los muertos en Platea, Maratón y las Termópilas, aunque también personas que se habían distinguido en otras parcelas de la vida fueron objeto de culto después de su muerte. Piénsese en Esquilo y en Sófocles; éste fue llamado Dexion tras su muerte[14]. De esto a la misma adoración de reyes y soberanos en época helenística no hay más que un paso. Pues las bases están echadas al romperse, con el culto al héroe, esa lejanía inalcanzable en la que parecían habitar incólumes los dioses de la tradición.

La veneración de los héroes, que comenzó a adquirir gran importancia en el siglo v, tiende sus raíces hacia la época arcaica en donde poseía un tono mar-

[11] Vernant: *Mito y pensamiento*, p. 329. En H. Usener: *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn, 1896, pp. 247-73.
[12] Nilsson: *G.g.R.*, p. 716.
[13] Nilsson: *G.g.R.*, p. 717.
[14] Nilsson: *G.g.R.*, p. 719.

cadamente popular [15], convirtiéndose muchos de los pequeños dioses locales en héroes; es una especie de degradación, que también aparece en la religión griega en otras esferas [16]. Recuérdese, en relación con lo que estamos diciendo, la tesis defendida por Evémero [17], escritor del siglo III a. de C. y con gran influencia en siglos posteriores, según la cual todos los dioses tendrían un origen humano. Zeus, por ejemplo, no habría sido sino un rey de Creta que se rebeló contra su padre Crono, el rey anterior, etc.

Que el culto a los héroes arrancara de un culto a los muertos extendido a todos los niveles, y no sólo en las clases altas, y que se mantuviera a través de los siglos tanto más arraigado en las capas populares por su mismo atraso cultural y mantenimiento de las costumbres tradicionales, explica suficientemente el que se pueda considerar ese culto como uno de los más firmes pilares sobre los que se alzaba la siempre floreciente religión popular griega. No sólo en el campo, sino también en las ciudades griegas, nos encontraremos con manifestaciones cultuales que podemos seguir llamando populares por ser el pueblo su principal mantenedor y protagonista. La llegada de dioses extranjeros, acrecentada tras las Guerras Médicas a lo largo de todo el siglo V y en siglos posteriores, fue minando poco a poco, a pesar de los períodos de restauración a los que nos hemos referido, la religión ciudadana preferentemente olímpica, que siguió, no obstante, siendo para el pueblo la base de su cultura. Un pueblo que no supo de

[15] Nilsson: *G.g.R.*, p. 719. Cf. también P. Foucart: «Le culte des héros chez les Grecs», *Mémoires de l'Academ. des Inscri.*, 42, 1918, pp. 117 y ss.

[16] Algunos estudiosos de la religión griega piensan, por ejemplo, que nombres como Helena, en el mito sólo una heroína, corresponde al de una antigua diosa degradada. Cf., por ejemplo, Persson: *ob. cit.*, p. 125 y ss.

[17] Cf., entre otros, Rose: *M.G.*, pp. 15 y ss.; *R.E.*, VI, cols. 952 y s., y Nilsson: *G.g.R.*, II, pp. 283 y ss.

las elucubraciones filosóficas que durante y a partir del siglo IV a. de C. se adueñaron del pensamiento griego, y fueron para las clases cultivadas el mero sucedáneo de unos dioses en los que ya no se creía y de unos cultos y oráculos que se rechazaban como fuente de superstición y engaño del pueblo.

II. Las religiones mistéricas

1. *Generalidades*

Tenemos que pasar ahora a considerar la segunda parte del título de nuestro apartado. Sin pretender trazar una línea divisoria entre las ideas que acabamos de exponer y lo que seguirá a continuación, hemos querido dejar para esta segunda parte el estudio global de las llamadas religiones de misterio más importantes, que alcanzaron una cierta categoría en el mundo griego, convirtiéndose, en ocasiones, en verdaderas religiones universales (no sólo a nivel helénico), en gran parte debido al sincretismo con manifestaciones y dioses de similares características en los vecinos pueblos del Oriente Próximo. Y decimos que no deseamos delimitar estos dos campos ni que se piense que no tenemos en cuenta la categoría de religión popular que tuvieron los misterios de Eleusis, por ejemplo, porque no estamos de acuerdo, desde luego, en una tal división, como se puede demostrar por los datos que más adelante aportaremos.

Englobadas, sin embargo, bajo el epígrafe de religiones de misterio aparecen en los textos griegos misterios tan populares como los de Eleusis y los destinados a una clase cultivada, casi a una secta, diríamos, como los órfico-pitagóricos. Los opiniones sobre este último punto no son unánimes, aunque se puede afirmar que en las creencias pitagóricas había

más de especulación filosófica que de religión, sin que se quiera con esto negar su estrecha conexión con el mundo divino.

Antes de comenzar el estudio de cada uno de los misterios o religiones de misterio griegas vamos a señalar algunas características que pueden ser aplicadas a todas ellas y que nos pueden servir como un valioso punto de partida para nuestras consideraciones posteriores [171].

En primer lugar, los misterios admiten a todos los individuos sin distinción de sexo ni de clase social, y aun esclavos aparecen entre los iniciados, a pesar de su origen generalmente bastardo. La escuela pitagórica acepta, por ejemplo, a las mujeres y, así, encontramos una lista de mujeres en el catálogo pitagórico de *De Vita Pythagorica*, de Yámblico, 267, y la *Pitagorizante* es el título de una obra de Alexis y otra de Cratino [18]. Los misterios, con todo lo paradójico que esto pueda parecer, no mostraron un interés especial por el alma ni se preocuparon por definir su naturaleza o sus poderes [19], al permanecer confinados en la representación homérica de la suerte de las almas. Como todos los cultos orgiásticos, los misterios se colocan en el lado opuesto a la religión oficial [20] y allí permanecieron a pesar de que los misterios de Eleusis, por ejemplo, se fueron convirtiendo poco a poco en una de las corrientes religiosas más favorecidas por el Estado ateniense, como luego veremos.

Este enfrentamiento, este no pertenecer ni estar

[171] Sobre esto, A. A. de Miranda: *Las religiones mistéricas*, Madrid, 1961, pp. 23-45, aunque el autor se centra en un aspecto ya señalado por nosotros: la oposición de las religiones mistéricas a las religiones de tipo nacional. Las religiones mistéricas, dice, no son nacionalistas y sí colaboran a la decadencia de la llamada religión nacional.

[18] Pettazzoni: *La Religion*, pp. 174 y ss.

[19] Vernant: *Mito y pensamiento*, p. 321.

[20] Pettazzoni: *La Religion*, p. 202.

ligados a una determinada ciudad, favorecería su extensión panhelénica, si bien algunos de ellos, como los de Eleusis, fueron siempre reacios a ser universalizados y convertidos en portaestandarte del imperialismo ateniense frente a sus confederados. Si la religión olímpico-ciudadana se dirigía a la colectividad y en ella encontraba su verdadero sentido religioso y político, los misterios, sin excepción, representan la relación personal con la divinidad. Es el individualismo frente a la πόλις[21]. Atenas, por otra parte, que se ha convertido en el centro de atracción de las más variadas facetas de la cultura griega, la vemos convertida igualmente en uno de los centros principales de los movimientos mistéricos. A la capital del Atica han ido acudiendo a lo largo del siglo V numerosos extranjeros que, situándose principalmente en el Pireo, se convierten en fervientes seguidores de los misterios, en cuyos dioses patrones ven destacadas semejanzas con las divinidades de sus países de origen. Los frigios, lidios, tracios, etc., traen consigo o favorecen así el culto a dioses como Atis, Adonis, Cibeles, Bendis, Sabacio, etc.[22], cuyos atributos son compartidos muchas veces por los dioses griegos, sobre todo los más populares y mistéricos, como Dioniso o Deméter. Una especie de sincretismo o asimilación[23] tiene lugar en esta época además de la aceptación de nuevos dioses orientales que vienen a renovar el decaído espíritu religioso griego, que, tras la guerra del Peloponeso, se encuentra en un estado de languidez muy acusada. Pero

[21] Pettazzoni: *La Religion*, p. 202, y Vernant: *Mito y pensamiento*, p. 321.

[22] Cf. Dodds: *Euripides. Bacchae*, Oxford, 1960, y G. López: «En torno a la estructura y el significado de "Bacantes" de Eurípides», *Helmantica*, 24, 1973, pp. 380 y ss.

[23] Sobre el sincretismo y una explicación tipológica del mismo se puede consultar ahora P. Lévèque: «Essai de typologie des syncrétismes», en la obra colectiva *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, París, 1973, pp. 179-87.

en Atenas, donde el orfismo toma cuerpo gracias sobre todo a Onomácrito, este movimiento, al permanecer ajeno a la religión de la πόλις, no prosperó y fue en otros lugares, sobre todo en la Italia meridional, donde conocen sus éxitos más destacados. Pero, además, si la religión olímpica representa el ideal délfico de la σωφροσύνη, el control de sí mismo, representado por Apolo, en misterios como los dionisíacos sucede todo lo contrario. Es el romper las barreras que atenazan al individuo. Las danzas, los saltos, los gritos y las mismas escenas de ὠμοφαγία, desgarramiento y comida de las víctimas, son algunas de las características que encontramos en las escenas de menadismo descritas por los antiguos[24].

También ha sido defendido insistentemente por diversos autores el origen pregriego o bárbaro de los principales misterios griegos. Para Otto Kern[25], lo son los de Eleusis[251], contra P. Foucart[26], y los órficos[261] y los de Samotracia. Dioniso, nos cuenta el mito, tuvo que luchar denodadamente para ser admitido con sus ritos estáticos y de locura colectiva en las ciudades griegas, por ser considerados estos elementos, dentro del tono general de la vida griega, casi una herejía. Un origen pregriego y bárbaro explicaría esta aversión hacia unos misterios que representaban y defendían, la mayoría de las veces, un modo de vida y de culto que eran ajenos a la tradición religiosa griega, aunque aquí y allá puedan ser

[24] Sobre esto, además del relato del mensajero en *Bacantes* de Eurípides, cf. E. R. Dodds: *Los griegos y lo irracional*, trad. cast., Madrid, 1960, pp. 249 y ss., y E. Rohde: *Psique. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*, trad. cast., Barcelona, 1973, pp. 331 y ss.

[25] *R.G.*, II, pp. 135-47.

[251] Cf. sobre el origen de estos misterios lo que decimos en las páginas dedicadas especialmente a su estudio.

[26] *Les mystères d'Eleusis*, París, 1914.

[261] Cf. Gernet-Boulanger: *Le génie*, p. 280, en donde dice que el orfismo puede ser considerado como helénico, y Pausanias, X, 30, 6.

detectados ideales ascéticos e irracionales, propios de un reducido círculo de espíritus exaltados y fanáticos al que pertenecían personajes como Epiménides de Siro, Hermótimo de Clazomene, cuya alma podía abandonar el cuerpo durante muchos años, y el gran maestro de todos Epiménides de Creta, que tras vivir largo tiempo retirado en el antro de Zeus en el monte Ida, «lleno de entusiástica sabiduría», volvió de su retiro al mundo [27].

Para defender su posición sobre el origen pregriego de los misterios, Kern va señalando ciertas semejanzas entre estos misterios y manifestaciones parecidas en la isla de Creta, «país clásico, dice, de la catarsis» [28]. Además, el *Telesterion* en Eleusis y el *Eleusinion* en Atenas fueron construidos, según lo demuestran los restos arqueológicos, en lugares dedicados al culto en época pregriega. La misma insistencia en ritos de la fertilidad en los misterios señalan —continúa el sabio alemán— a una época pregriega. En Samotracia el *phallos* y en Eleusis los μήτρα, que eran guardados en una cesta, son símbolos de esa fertilidad, uno de los fines deseados por los iniciados en estos misterios [29].

Otra de las notas que distinguían a los misterios, aun cuando en algunos, al parecer, era más esencial que en otros, es el secreto que había de mantener el que tuviera la dicha de asistir a sus celebraciones [30]. No nos parece convincente ni defendible la opinión

[27] Cf. Rohde: *ob. cit.*, pp. 363-68.
[28] *R.G.*, II, p. 139.
[29] Kern: *R.G.*, II, 140.
[30] Píndaro, *Thren.*, I, 121 y ss., dice refiriéndose a los misterios de Eleusis:

ὄλβιος ὅστις ἰδὼν κεῖν' εἶσ' ὑπὸ χθόν'
οἶδε μὲν βίου τελευτάν,
οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν,

«dichoso es el que ha visto estas cosas antes de ir bajo tierra. El conoce el fin de la vida y conoce el origen divino dado por los dioses». Cf. también Sófocles: *Fr.*, 753 (Nauck), e Isócrates: *Panegírico*, 28.

de Kern cuando dice que el mandato de silencio quizá se podría explicar por ser la religión del pueblo oprimido [31], ya que en Creta, en donde, según él, debieron tener su origen la mayoría de los misterios, eran celebrados φανερῶς abiertamente, y en Tracia, Eleusis y Samotracia μυστικῶς [32]. El estricto silencio guardado, que tantas dificultades ha significado para el buen conocimiento de dichos misterios en la posteridad, más bien arranca de esa relación individual señalada entre el dios y el hombre frente al culto colectivo común a los dioses olímpicos y de la ciudad. El pueblo griego asimiló siempre con libertad la religión de los pueblos con los que entró en contacto a lo largo de la Historia, y si los misterios se remontan a época minoica, debieron de recibir un mismo trato y nunca, creemos, fueron objeto de persecución sus seguidores. El Estado ateniense, por ejemplo, fue poco a poco incorporando a sus cultos oficiales a Dioniso y a los misterios de Eleusis, a los que intentó convertir en medio para su dominio imperial. Limar las asperezas que pudieran existir en estos cultos e imprimirles el sello de lo que después se iba a conocer como la helenidad no significó nunca un rechazo decidido. Las puertas de las creencias griegas estuvieron siempre abiertas de par en par a estos y otros influjos procedentes del vecino Oriente.

Los misterios solían tener sus sucursales; sabemos de una de los Cabiros de Samotracia en Tebas y de los de Eleusis en Fliunte y Megalópolis, aun cuando éstos fueran siempre reacios a salir de Eleusis [33]. En cuanto a los dioses en ellas adorados, inde-

[31] *R.G.*, II, p. 136.

[32] Kern: *R.G.*, II, p. 136, cita a Diodoro, V, 77, 3.

[33] Gernet-Boulanger: *Le génie*, p. 271. Sobre este tipo de santuarios dependientes del de Eleusis han sido expresadas opiniones contradictorias. Cf. Farnell: *ob. cit.*, III, pp. 156 y siguientes, y Kern: *R.G.*, II, p. 211, dice que Eleusis no tuvo filiales como, por ejemplo, Apolo de Delfos y de Delos. Estos misterios estuvieron siempre unidos a Eleusis y no po-

pendientemente de lo que diremos después al respecto, adelantamos ahora que Dioniso es casi la divinidad común a todos ellos, excepción hecha de los de Samotracia y Andania.

Basten las líneas generales que acabamos de esbozar anteriormente como pórtico al estudio que ahora comenzamos sobre cada misterio en particular. Vamos a empezar por los misterios de Eleusis, villa y demo del Atica cercano a Atenas.

2. *Los misterios de Eleusis*[33₁]

Una de las obras que recientemente han sido dedicadas al estudio de la problemática en torno a los misterios de Eleusis se debe al investigador y arqueólogo griego G. E. Mylonas[34]. Es un libro que trata principalmente de los restos arqueológicos del lugar en donde se celebraban los famosos misterios eleusinos. Sin embargo, y a través de estos datos, Mylonas aborda también el tema de sus posibles orígenes, así como las ceremonias y dioses allí venerados.

En relación con los descubrimientos arqueológicos realizados en Eleusis, en donde, al parecer, fueron edificados varios templos[34₁], de los cuales el Gran Templo a Deméter fue destruido en el año 170 d. de C., se plantea Mylonas el origen de los misterios más famosos de Grecia, para se-

dían ser llevados a otro sitio. El emperador Claudio intentó llevárselos a Roma, sin éxito.

33₁ Sobre el término μυστήρια y otros relacionados con Eleusis, Wilamowitz: *G.d.H.*, II, p. 45, nota 2.

34 *Ob. cit.* Más bibliografía sobre la arqueología y Eleusis, Nilsson: *G.g.R.*, I, p. 340, notas. Sobre los misterios la misma obra de este autor, pp. 654 y ss., y el artículo de Kern en *R.E.*, XVI, 1209 y ss.

34₁ El primer *telesterion* mandado construir por Pisístrato fue destruido por los persas. Ictino, arquitecto de Pericles, fue el constructor de un nuevo y magnífico templo.

ñalar, ya desde un primer momento, la procedencia incierta de los mismos. Egipto, Tesalia, Tracia y Creta son los lugares, dice, que han sido propuestos como cuna de los cultos realizados en Eleusis. P. Foucart[35], entre otros, siguiendo a Heródoto, creía que de Egipto habían venido hasta el suelo griego estos misterios, mientras que autores como Ch. Picard, A. Persson y Otto Kern, del que ya hablamos anteriormente, basándose en la supuesta semejanza entre el *Telesterion* de Eleusis y algunas edificaciones en Creta, defendían un origen cretense. El contraste entre la arquitectura de Eleusis y la del *megaron* griego es clara; de ahí el origen prehelénico apuntado por estos autores. No obstante, Mylonas dice que las últimas excavaciones demuestran que el primer templo de Deméter, que pertenece a época micénica[36], tiene forma de un *megaron* y no guarda relación alguna con los edificios cretenses. De la misma manera, no han sido descubiertos objetos egipcios o cretenses que pudieran apoyar las citadas teorías, y los *kernoi*, vasos de tierra empleados para el sacrificio, encontrados en Eleusis, son de un milenio después, aun cuando se puedan apreciar influencias cretenses en ellos. El solo hecho de que en el *Himno a Deméter* diga la diosa que viene de Creta, escribe después, no se puede tomar tampoco como base para defender el origen cretense de los misterios. También Ulises dice que viene de Creta en la *Odisea*[37], pero en ambos casos se trata de ocultar la personalidad a aquellos con los que se está hablando. El nombre de la isla de Creta está usado aquí para indicar un lugar indefinido.

[35] *Les mystères*, pp. 20-40, sobre Heródoto, II, 81.
[36] Nilsson: *G.g.R.*, I, pp. 340 y ss.
[37] XIII, 256 y ss.

Que Eleusis tenga un nombre prehelénico, continúa, no quiere decir que sea cretense, y sólo demuestra que ese nombre es de la primera época de la Edad de Bronce. Deméter es un nombre griego que no tiene relación con Creta, ni se ha encontrado en las tablillas micénicas, como supusieron Ventris y Chadwick en *da-ma-te*, afirma Mylonas [38]. Tampoco se puede demostrar que se relacione con Tesalia o Tracia, a pesar de que Eumolpos, el primer celebrante de los misterios de Eleusis, nos diga en la leyenda que venía de Tracia. Resumiendo su estudio, llega el autor a la conclusión, ya antes apuntada, de que nada seguro podemos decir en relación con el origen de estos misterios, aunque él parece inclinarse por la última hipótesis, cuando escribe en la página 20: «It is obvious that we favour a North Greek origin.» Nosotros hemos de dejar en el aire cualquier respuesta a este difícil problema y sólo señalar que los misterios de Eleusis fueron una de las manifestaciones más importantes de la religiosidad griega. Su posible origen prehelénico nos hablaría, con bastante verosimilitud, de un culto enraizado en las religiones del Mediterráneo oriental, una de cuyas notas comunes, el culto a los dioses de la fertilidad, es la que predomina igualmente en Eleusis. Pero pasemos ahora a examinar otros puntos igualmente importantes de estos misterios eleusinos.

El himno homérico a Deméter es un punto de partida, diríamos casi obligado, para todos aquellos que de alguna forma se han ocupado de los misterios de Eleusis. En él, un ἱερὸς λόγος [39], una narración sagrada, se nos contaría el origen del culto según una

[38] Sobre esto se puede consultar G. López: *Sacerdocio y sacrificio*, pp. 32 y ss.
[39] Kern: *R.G.*, II, p. 185.

leyenda eleusina[40]. Allí, en Eleusis, habría recobrado Deméter a su hija Perséfone, raptada y conducida a su reino por Hades. Deméter, antes de volver al Olimpo, y por deseo de Zeus, habría mandado construir a los habitantes del lugar un templo y fundado los misterios con los que en el futuro habrían de ser honradas ambas diosas. En resumen, he aquí el contenido del citado *Himno a Deméter*. Aidoneo, uno de los nombres de Hades o Plutón, ha raptado a la hija de la diosa Deméter, prendado de la hermosísima doncella, mientras jugaba con las hijas del Océano cogiendo flores en el campo. De nada sirvieron los gritos de la desdichada, que a la fuerza tuvo que acompañar a su enamorado a las oscuridades de su reino. Nadie, sino Hécate y el Sol, oyó cuando la hija de Deméter con sus gritos invocaba a Saturno, su padre. La augusta madre, al enterarse, sintió que un dolor agudísimo destrozaba su corazón. Con la cabellera al viento salió presurosa a la búsqueda de su hija, cruzando la tierra y el mar. Compadecido el Sol, hijo de Hiperión, le contó al fin quién había sido el raptor. Enfurecida la diosa, abandonó el Olimpo y huyó hacia las ciudades y los campos de los hombres y, sin ser reconocida, llegó a la morada del belicoso Celeo, rey a la sazón de Eleusis. Al verla las hijas del rey junto al pozo Partenio, la llevaron a Palacio. Allí sólo Yambe con sus caricias y bromas logró hacer reír a la afligida diosa. En el palacio comenzó a criar a Demofonte, el hijo del rey, y éste al lado de la diosa, sin comer ni beber, crecía hermoso y fuerte. Una noche que, como de costumbre, escondía en el ardiente fuego al niño pretendiendo librarlo así de la vejez y hasta de la muerte, sorprendida por la reina Metanira, y terriblemente enojada, después de predecir el futuro del pequeño Demofonte, ordenar que los eleusinos edificaran un gran

[40] Rohde: *ob. cit.*, pp. 267 y ss.

templo en su honor al pie de la ciudad sobre la fuente Calicoro y prometer que ella misma enseñaría los misterios con los que podrían aplacar su enojo, cambió de forma, arrojó su vejez y apareció en toda su resplandeciente belleza. Después salió de la estancia, dejando asombrada a la atónita reina. Informado el rey, ordenó que se complacieran los deseos de la diosa, y un templo suntuoso y un altar fueron erigidos en Eleusis. En él se estableció la diosa, que, alejada de los dioses olímpicos y angustiada por la pérdida de su hija, hizo que la fértil tierra dejara de serlo. Enterado Zeus de lo que ocurría, envió a Iris y a todos los bienaventurados en busca de Deméter, pero ésta no se dejaba persuadir, irritada como estaba en su ánimo. Ella no volvería al Olimpo ni permitiría que los frutos de la tierra saliesen hasta que no volviera a contemplar a su hija. Hermes fue entonces el mensajero de Zeus ante Plutón para explicarle los deseos de la diosa. No desobedeció las órdenes de su poderoso hermano, sino que, dirigiéndose a Perséfone, le dijo que volviera junto a su madre, pero atrayéndola junto a sí la dio a comer un dulce grano de granada para que no pudiera quedarse siempre junto a su madre. El mismo la sacó a la luz del sol sobre su carro de oro. Madre e hija saltaron de júbilo al encontrarse, pero al preguntarle la madre si había comido algún manjar, y al contestarle afirmativamente la hija, le dijo aquélla que tendría que volver por fuerza a las profundidades de la tierra y habitar allí la tercera parte de las estaciones del año. Las otros permanecería con ella y las otras deidades. Así, todos los años, cuando la tierra se engalane con las olorosas flores de primavera, Perséfone ascenderá de la tenebrosa oscuridad ante la admiración de dioses y hombres.

Termina el *Himno* con la vuelta de Deméter al Olimpo, llamada por Zeus, quien ratificó que su hija pasaría sólo un tercio del tiempo junto a Plutón. La

diosa hizo que la espaciosa tierra se llenase de nuevo de frutos y se marchó a enseñar el misterio de las cosas sagradas a Triptólemo, a Diocles, al fuerte Eumolpo y a Celeo. Es en este momento de la narración cuando leemos aquel famoso pasaje: «Dichoso entre los hombres terrestres el que los ha contemplado, pues al no iniciado en estos misterios, al que de ellos no participa, no le estará reservada la misma suerte en la otra vida, ni aun después de muerto, en la oscuridad tenebrosa del Hades.» Se cierra el *Himno* con una plegaria a Deméter y a su hija para que concedan al autor una vida agradable como recompensa a su canto.

Hasta aquí el interesante relato que puede servir de punto de partida y fuente en nuestro examen de los misterios de Eleusis. A mediados del mes *Boedromion* (octubre) se celebraban estos misterios, cuya antigüedad data, al menos, de época micénica [41]. La ciudad de Eleusis, situada a unos veintidós kilómetros de Atenas, era donde tenían lugar las principales ceremonias, que como en otras fiestas religiosas griegas eran acompañadas de juegos agonales [41i].

Allí estaba el *Telesterion*, un templo diferente al resto de los templos griegos, con una sala amplia y columnas alrededor con escalones en donde se sentaban los *mystai* o iniciados. En el centro estaba el *anaktoron, lo más santo,* al que sólo el hierofante podía entrar. Encima estaba el *opaion*, una abertura en el techo que servía para que pudiese salir el humo de las antorchas. Perséfone lleva dos antorchas en la mano en las imágenes de culto de Eleusis. El fuego significa purificación, aunque allí se utilizase también para iluminar. El *Daduchos*, el portador de antorchas, es uno de los sacerdotes principales [42]. Era aquí donde los misterios alcanzaban su momento cul-

[41] *G.F.R.*, p. 46.
[41i] Deubner: *A. Feste*, p. 91 y s.
[42] Kern: *R.G.*, II, pp. 190-91.

minante. Antes y desde Atenas, en donde en febrero se habían celebrado las Pequeñas Eleusinas como preparación a las Grandes, salía una procesión que se encaminaba hacia Eleusis. Durante la πομπή religiosa los *mystai* iban adornados con coronas de mirtos, y al pasar el puente era costumbre el intercambio y disputa entre los participantes y los espectadores de invectivas licenciosas, en las que algunos autores han creído ver uno de los elementos del teatro griego. Son las llamadas «farsas del puente» o γεφυρισμοί. Ya en Eleusis y durante los dos primeros días se ayunaba —νηστεία—, como en otros misterios, y se realizaban los sacrificios, después de haberse bañado los *mystai* el día anterior en el mar. Este rito purificatorio formaba parte de la preparación a los misterios, que habían comenzado el día 13 con la procesión desde Eleusis a Atenas con las imágenes (τά ἱερά), seguida de la reunión de los candidatos y la proclamación de los excluidos por el hierofante, escena parodiada por Aristófanes [43], para llegar al día 16, en el que, al grito de «¡Los *mystai* al mar!», los iniciados se arrojaban con las imágenes al mar. En los misterios de Eleusis eran admitidos, como dice Rohde, «no sólo los ciudadanos de Atenas, sino los griegos de todas las estirpes, sin distinción de nacionalidades y de linajes, lo mismo hombres que mujeres (e incluso niños, esclavos y heteras, que estaban excluidas, por ejemplo, de las Tesmoforias, la fiesta de las mujeres atenienses a Deméter)» [43₁]. El día 19 es cuando se celebraba la procesión desde Atenas a Eleusis y al día siguiente comenzaban los misterios propiamente dichos; duraban hasta el día 23. Después de congregarse los *mystai* en el *Telesterion*, comenzaba el espectáculo, del que poco o casi nada sabemos. Los iniciados no hacían nada y sólo eran

[43] *Ranas*, 354-55 y 369-70.
[43₁] Rohde: *ob. cit.*, p. 272.

espectadores de lo que allí les era enseñado [44]. Se nos dice que eran tres los elementos de los que se componían los misterios: τὰ δρώμενα *(los actos)*, τά λεγόμενα *(los dichos)* y τὰ δεικνύμενα *(las cosas mostradas)*. Antes de entrar el iniciado debía pronunciar la fórmula siguiente: «Ayuné, bebí el ciceón, cogí de la cesta (κίστη); después de haber actuado, coloqué de nuevo en el canasto (κάλαθος) y desde el canasto en la cesta» [45]. Más adelante veremos la interpretación posible que se ha dado a estas palabras.

Lo que entonces, y tras serle permitida la entrada, contemplaban los iniciados debe permanecer dentro del campo de las hipótesis y de las conjeturas [46]. Se piensa que los *mystai* o iniciados realizaban una pantomima del mito de Core con la pasión de Deméter y asistían al ἱερὸς γάμος de Zeus y Deméter, simulado por el hierofante y la sacerdotisa de la diosa. Se pronunciaban las palabras de la fecundidad: ὗε, «llueve», y κύε, «concibe», mientras el hierofante proclamaba: «La augusta Brimó ha dado a luz, la fuerte ha dado a luz al fuerte.»

De todas formas, sí se puede afirmar que lo más importante era el acto de contemplar, ya que los μῦσται al salir se convertían en ἐπόπται, es decir, en «hombres que han visto». Allí se desvelaba algo y el hierofante era el «mostrador de lo sagrado». Según Kern [46¹], el punto álgido de los misterios tenía lugar cuando el sacerdote enseñaba el fruto maduro, la espiga, símbolo de la Madre Tierra.

La fórmula que repetía el iniciado antes de entrar al templo ha sido interpretada de la siguiente manera. Ante todo, es un rito relacionado con la fertilidad. De la cesta (κίστη) tomaba el iniciado un obje-

[44] Nilsson: *G.F.R.*, p. 43.
[45] Cf. Clemente Alejandrino: *Protr.*, II, 21, 2.
[46] Kern: *R.G.*, II, p 189.
[46¹] Kern: *R.G.*, II, p. 195.

to que representaba el órgano femenino, que los *mystai* debían tocar para nacer a una nueva vida[47]. En el canasto (κάλαθος) quizá era colocada la reproducción de un falo, que se relacionaría con una unión sexual en los misterios.

Además de Deméter y Core (Perséfone) eran adorados en Eleusis un dios y una diosa, que formaban con las dos diosas los dos pares representados en un relieve que Lisimaquides dedicó en Eleusis en el siglo IV a. de C.[48]. La prohibición de mencionar el nombre del dios sería la causa de que no sepamos exactamente quiénes eran el dios y la diosa. Probablemente la pareja Plutón y Perséfone. Pero a cada uno de estos pares se unía un tercer dios —Triptólemo, a Deméter y Core, y Eubuleo, nombre que recibía también Plutón[49], al segundo par—, quedando así formadas dos tríadas, a las que se une también Yaco, que recuerda a Baco, segundo nombre de Dioniso, que a partir de los siglos V y IV parece entrar en relación con Eleusis[50]. De éstos, Triptólemo es el héroe enviado por Deméter a enseñar la agricultura, símbolo de la civilización.

El hierofante, uno de los personajes principales, como hemos visto, pertenecía a los Eumólpidas, que eran los verdaderos propietarios del culto y la familia de sacerdotes más importante de Eleusis[51]. Ellos podían admitir o excluir a los que deseaban del culto, que de familiar se convierte en culto de la ciudad; más tarde es ya un culto regional, para pasar a ser,

47 A. Körte: «Zu den eleusinischen Mysterien», *A.R*, 18, 1915, pp. 116 y ss.

48 Nilsson: *G.g.R.*, I, Pl. 39, fig. 3.

49 Rose: *M.G.*, p. 83.

50 Cf. Kern: *R.G.*, II, p. 199, que dice que la religión extática dionisíaca no tenía cabida en estos misterios de Eleusis.

51 Kern: *R.G.*, II, p. 208. El nombre de esta familia procede de una función litúrgica, εὐμέλπειν, y Eumolpos, hijo de Posidón, era adorado como padre en Eleusis. Cf. también Nilsson: *G.F.R.*, p. 46.

al final, un culto nacional a través de Atenas[52]. Además del *Daduchos,* al que ya hemos hecho referencia, los Heraldos (Κήρυκες) eran otros de los protagonistas importantes en el rito eleusino, descendientes de Keryx, que conservaba el mismo rango que Eumolpo.

No resulta, pues, nada fácil aventurar una interpretación de las posibles vivencias de los iniciados en los misterios de Eleusis. La penuria de datos y las fuentes un tanto sospechosas que poseemos hacen que cualquier explicación de las supuestas ceremonias (τὰ δρώμενα) que tenían lugar en el *Telesterion* haya de ser considerada todavía hoy en el terreno de la pura hipótesis. No obstante, quizá se puede afirmar que nos hallamos ante un culto agrario, que ha encontrado su ἱερὸς λόγος en el mito narrado en el *Himno a Deméter.*

Himno a Deméter.—Contiene los datos siguientes. Se trata de narrar la búsqueda y hallazgo final de algo que se había perdido: Deméter busca a Core y, al final, la encuentra. Una familia real, que acoge a la diosa y que luego se convertirá en la verdadera guardiana del culto. Un templo y un altar dedicado a una diosa y, por último, la institución de unos misterios que son la base principal del culto eleusino. Pero, además, aquí y allá nos encontramos con detalles que son los que han guiado muchas de las interpretaciones que se han dado hasta ahora. Nos estamos refiriendo a una bellísima doncella que juega a coger flores en el campo en compañía de sus compañeras; un raptor, soberano de las oscuras profundidades de la tierra; una madre que en su dolor agosta y esteriliza los antes fértiles campos y, por último, la solución final, en la que la joven, desposada a la fuerza con el rey de los Infiernos, tendrá que pasar sólo un

[52] Nilsson: *G.F.R.*, p. 46, y Rohde: *ob. cit.*, p. 272.

tercio de las estaciones del año con su esposo, pudiendo vivir en compañía de su madre el resto del tiempo.

Son éstos, pensamos, los datos más relevantes que han permitido ver en los misterios de Eleusis un culto agrario y no ctónico [53], en el que estaría simbolizado lo siguiente: Los meses de junio y octubre, en los que se ha hecho ya la siega y los campos están yermos y desolados, serían aquellos en los que Core tendría que estar con Plutón en su morada subterránea. Core sería el grano guardado en silos después de la siega. Cuando los silos son abiertos y se va a preparar la siembra es el momento en que ocurre el ἄνοδος, la subida y el regreso de Core a la luz del sol. El grano antiguo y el grano nuevo estarían representados en la madre y la hija que se unen al final del mito [54].

Las fiestas y cultos relacionados con la fertilidad de la tierra hemos visto que son muy comunes en el ámbito de la religión griega. Por otro lado, Deméter, la principal figura divina de los misterios de Eleusis, es la Madre Tierra y está unida al mundo de los cereales y a la fertilidad en general, como lo estaban en Grecia también dioses como Dioniso y Posidón. La interpretación por ello, apuntada anteriormente y que hemos tomado de Nilsson, es verosímil y no desentona dentro del cuadro general de la religión griega, sobre todo en sus estadios más arcaicos y populares. Pero en los misterios de Eleusis se ha visto algo más. El germinar de una nueva cosecha, dice Nilsson, era símbolo de la vida eterna y, así, un rito puramente agrario es ascendido a la esfera humana [55]. En el momento de la contemplación de los

[53] Cf. P. Diel: *Le symbolsime dans la mythologie grecque*, Pars, 1966, p. 196 y ss. Es una interpretación psicológica de los misterios.

[54] Nilsson: *G.F.R.*, pp. 51 y ss.

[55] Nilsson: *G.F.R.*, pp. 53-54.

misterios se revelaría a los iniciados, que se convertían en *epoptai*, el misterio del ciclo de la aparición y desaparición de los seres, el significado mismo de la muerte y el estado después de la muerte. Deméter no habría dado a los hombres una dádiva material, sino el misterio de una inmensa esperanza después de la muerte[56].

> E. Rohde, que ha tratado en su libro *Psique*, citado varias veces por nosotros, los misterios de Eleusis, nos da una interpretación de los mismos dentro del cuadro general de su obra, en la que se propone ahondar en el culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos. Así, este profundo conocedor del pensamiento griego dice, entre otras cosas[57]: «A partir de Píndaro y Sófocles las numerosas noticias que poseemos nos dicen de una manera todavía más categórica que los iniciados en estos misterios deben mirar con alegre esperanza al futuro, más allá de la vida terrena; sólo a ellos les ha sido concedido "vivir" en el Hades una vida verdadera; al resto de los hombres no les espera más que males infinitos. Estas promesas —continúa el autor alemán— de una inmortalidad feliz son las que trajeron durante tantos siglos a las fiestas eleusinas a un número tan extraordinario de fieles y adeptos; en ninguna otra parte hubieran podido escuchar un lenguaje más firme y más elocuente para los oídos de la fe.» Después de referirse al tipo de interpretaciones de algunos mitólogos e historiadores modernos basadas en el simbolismo que nosotros mismos hemos referido más atrás, y debidas, en nuestro caso, a Nilsson, dice: «A través de su concepción llegaron al punto de vista de que el destino de la

[56] A. A. de Miranda: *ob. cit.*, pp. 66 y ss.
[57] Rohde: *ob. cit.*, pp. 275 y ss.

simiente, personificada en Perséfone, así como su desaparición en la tierra y su reaparición posterior, representa un reflejo del destino del alma humana, que también desaparece y vuelve a aparecer. Y éste sería el verdadero contenido de estos secretos sagrados. Ahora sólo queda por demostrar que en este enmascaramiento simbólico de procesos y fenómenos individuales que se producen en la Naturaleza... los griegos llegaron a reconocer algo religioso o incluso su propia religión.» Y «apenas si podemos imaginar la enorme impresión que tendría que causar una similitud tan alejada y caprichosa entre dos fenómenos totalmente separados, aunque pertenecientes al mismo ámbito general de la vida, como para que entre uno y otro se pudiera demostrar la existencia de una relación causal». Más adelante dice Rohde que en las fiestas de Eleusis no se debe buscar un intento de elevación estática de las almas hacia la percepción de la propia divinidad. Allí se mantiene la creencia en la separación entre el mundo divino y el humano, propio de la religión popular griega, y el camino hacia el país de la mística no se encontró en estos misterios.

Para terminar con las aleccionadoras palabras del gran pensador alemán vamos a recoger lo que escribe en relación con la creencia en el más allá y la inmortalidad del alma en los misterios eleusinos [58]: «En Eleusis no se adquirió la convicción sobre la inmortalidad del alma como tal, de acuerdo con su propia naturaleza... La supervivencia consciente de las almas, después de su separación del cuerpo, no se enseña aquí, sino que se presupone», para completar este pensamiento más abajo cuando escribe: «Lo que se

[58] Rohde: *ob. cit.*, pp. 279 y ss.

aprende en Eleusis no es que las almas vivan cuando se separan del cuerpo, sino cómo será ese su vivir»[59]. Para Rohde, finalmente, «debe quedar totalmente claro lo que comunicaban aquellos testigos, con llaneza y sin ningún "misterio" especial: la perspectiva de una felicidad en el más allá, ofrecida a quienes participaban en los misterios»[60].

Nos hemos dejado llevar de la experta mano del gran pensador y filólogo alemán por creer que en las páginas que dedica a los misterios de Eleusis ha logrado como ningún otro autor, y sin detenerse en relatos superficiales y poco esclarecedores, darnos una visión de ese mundo secreto y excitante de los cultos eleusinos, de los que quizá nunca podremos saber en verdad lo que en ellos era contemplado por los enfervorizados creyentes llegados de todas partes de Grecia y aun del extranjero.

Aquellos que habían tenido la suerte de poder contemplar los misterios de Eleusis, los *epoptai*, no partían para sus casas y su vida cotidiana con el ánimo de cambiar de conducta. La influencia moral en la vida de los iniciados en los misterios, defendida por algún autor[61], no encuentra justificación en Rohde[62],

[59] Rohde: *ob. cit.*, p. 279, y en una nota escribe algo que es digno de ser reseñado aquí: «Los misterios de Eleusis, de los que algunos autores modernos querrían hacer derivar la fe griega en la inmortalidad, no son citados por ningún testimonio antiguo entre las fuentes de tales creencias o doctrinas. Y ello con absoluta razón.» Lo mismo indican Aristófanes: *Ranas*, 455 y ss., y Diodoro Sículo, V, 49, 6. Frente a esto, W. K. C. Guthrie: *The Greeks*, p. 284.

[60] Rohde: *ob. cit.*, p. 282.

[61] Nilsson: *G.g.R.*, I, p. 667, escribe, entre otras cosas, que Triptólemo no hubiera sido colocado entre los jueces del mundo de ultratumba si no hubiera sido creencia general que los misterios de Eleusis eran guardadores de la moral.

[62] Celso, en Orígenes, III, 59, dice, refiriéndose a la pureza de los participantes en los misterios, que han de ser puros de manos y no ser asesinos, pero también que su alma no

que cree que apenas si se puede hablar de una influencia de tipo ético en los citados misterios. Ya hemos visto anteriormente que el *hierofante*, ayudado por el *daduchos*, hacía la selección de los iniciados entre la multitud que se reunía en Atenas en los días precedentes a la procesión a Eleusis. Los asesinos y criminales eran excluidos, y esto era, que sepamos, lo único que impedía ser contado entre el número de los iniciados o neófitos. El sentido de puro en la religión griega no abarca otras facetas, que nosotros no dudaríamos en incluir.

En Eleusis, como en la mayoría de los cultos griegos, la purificación es más natural que espiritual, aun cuando en época posterior en estos misterios, como en la religión griega en general, se introdujeron profundos cambios, que señalaban a una espiritualidad interior del alma, en ocasiones más parecida a nuestro moderno modo de interpretar la idea de un hombre puro desde el punto de vista religioso. Los cultos de Eleusis exigían una preparación, pero ésta consistía en ayunos (νηστεία), cantos y danzas en honor de la divinidad y una limpieza del tipo anteriormente enunciado, a lo que se podría añadir, como acto purificatorio, aquel arrojarse al mar de los *mystai* el cuarto día de la preparación en Atenas. El acto de lavarse está siempre presente en el sacrificio a los dioses griegos, y en Eleusis se realizaban igualmente sacrificios a las divinidades del lugar. En estos cultos, además, se prepara al hombre a una vida sin trabajo y preocupaciones, pues se mira el más allá, mientras que en Delfos el hombre purificado de su pecado vuelve con su alma pura para esta vida. Es una característica notable, que marca una vez más las diferencias entre ambos tipos de religión. Por ello, Apolo y Deméter no entran en com-

conozca mal alguno (ἡ ψυχὴ οὐδὲν σύνοιδε κακόν) y que además haya vivido justamente (εὖ καὶ δικαίως βεβίωται).

petencia y sí Apolo y Dioniso[63]. No obstante, ya hemos apuntado en páginas anteriores cómo Delfos protegió los misterios eleusinos. En Eleusis el iniciado conseguía una visión consoladora, dice Rohde, y no son los misterios eleusinos responsables, contra lo que pudiera pensarse, de la idea de que esta vida es un tránsito del más allá[64].

Los misterios de Eleusis, de culto privado de una familia, pasaron a ser un culto protegido por el Estado ateniense, convirtiéndose así, en la época de las Guerras Médicas, en una gran escuela de religión hacia la que convergían los fieles de todas las partes de Grecia[65]. Atenas intentó hacer de Eleusis un culto panhelénico con fines políticos e imperiales, aunque no pudiera vencer el mal endémico de los griegos con sus diferencias fratricidas en las ciudades[66].

Estos misterios fueron famosos en toda Grecia y su culto continuó alimentando las creencias del pueblo griego durante más de un milenio. Los mismos romanos, como antes otros hombres no helenos, no pudieron escapar a su influjo[67], intentando el emperador Claudio, sin éxito, trasladarlos a Roma; pero esta religión estaba, más que ninguna otra, unida al lugar de origen. Los godos de Alarico terminaron para siempre con el culto de Eleusis al destrozar el santuario en el año 394 de nuestra era[68].

3. *Dioniso y el dionisismo*

En primer lugar, adelantaremos que, aun cuando los misterios dionisíacos en sí aparecen en Grecia en época tardía, está justificada la inclusión del estudio

[63] Kern: *R.G.*, II, p. 206.
[64] *Ob. cit.*, pp. 284-85.
[65] Pettazzoni: *La Religion*, p. 163; Heródoto, VIII, 65.
[66] Nilsson: *G.g.R.*, I, p. 733.
[67] Cf. Kern: *R.G.*, II, p. 211.
[68] A. A. de Miranda: *ob. cit.*, p. 201, nota 25.

de este dios y su culto orgiástico, por cuanto aparece en numerosos misterios y festivales dedicados sobre todo a Deméter y por ser considerado, junto a esta diosa, como uno de los dioses más populares de la religión griega.

Como sucede con otros dioses griegos, Dioniso podemos decir que es una divinidad extranjera que se introdujo en el poblado panteón helénico para formar, con Apolo, uno de los binomios en los que se ha visto la base y fundamento de la cultura griega. Su conexión con manifestaciones de tanta importancia como las teatrales y su íntima relación con Delfos abonan cualquier afirmación al respecto.

Pero este dios, a quien desde finales del siglo VI encontramos totalmente incorporado a la vida de la ciudad de Atenas, cuyos más importantes festivales fueron dedicados a esta divinidad, e igualmente su culto no son de origen griego. Su llegada había sido situada por la mayoría de los especialistas, con la sola excepción de W. F. Otto[69], en época reciente: Dioniso era un dios joven incorporado tardíamente al círculo y al culto de los dioses griegos. Hoy ya no es posible mantener esa opinión, cuando el nombre de este dios ha sido leído en las tablillas del Lineal B, que pertenecen a los últimos siglos del segundo milenio antes de Cristo[70]. Este dato importante en la cronología cultual de Dioniso, como de la religión griega en general, no significa, como se pudo pensar

[69] *Dionysos. Mythos und Kultus*, Francfort, 1933, pp. 51-62. Este autor habla del culto dionisíaco como de algo muy antiguo en Grecia. Cf. lo que dice O. Gruppe, citado en la nota 75.

[70] Sobre este tema, G. López: *Sacrificio y sacerdocio*, páginas 34 y ss., y el estudio relativamente reciente de K. Kerényi: «Die Herkunft der Dionysosreligion nach dem heutigen Stand der Forschung», *Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrheinwestfalen*, Heft 58, Colonia, 1956. Cf. también A. Priviterra: «Dioniso nella società micenea», *Atti e Memorie*, II, pp. 1027-31.

en un momento, que podamos recabar para Grecia, ni aun siquiera para la isla de Creta, ser patria de esta divinidad del éxtasis, ligada a los ritos de la vegetación y a cultos orgiásticos. Dioniso es un dios bárbaro que tiene un origen tracio, aun cuando su camino hasta Grecia fuese realizado a través del Asia Menor. Frente a Rohde, Nilsson defiende esta teoría, muy verosímil por otra parte, y dice que los jonios conocieron a Dioniso en Asia Menor, a donde habría sido llevado a Lidia y Frigia por invasores tracios hacia el año 1200 a. de C. Un culto dionisíaco en Grecia, dice el autor sueco, sin una invasión tracia no es pensable. Tebas y Orcómeno, las dos ciudades más importantes del culto de Dioniso en la Hélade, no conocieron nunca una invasión desde el Norte, que pudiera explicar una hipótesis semejante [71]. Además, su madre Sémele, una mortal a la que se unió Zeus, es la modificación griega de Zemelo, la diosa frigia de la tierra [72]. En Asia Menor, en Frigia, sufriría el sincretismo del dios Sabacio, con unos ritos muy semejantes [73] y, como el dios griego, una divinidad de la vegetación. La defensa de este origen [74] no puede sufrir detrimento alguno, porque los cultos frigios a Dioniso se celebraban en primavera y los griegos en invierno; en ambos se destaca un dato importante, como es el que, durante una época del año, el dios estuviese dormido o muerto para volver a resucitar en el tiempo en el que se celebraban sus fiestas. Sin desear ahora profundizar en los detalles publicados en abundante bibliografía, sólo vamos a

[71] *G.g.R.*, p. 586. Heródoto, II, 81, sobre el origen egipcio de los ritos órficos y báquicos.

[72] Cf. Rose: *M.G.*, p. 149, y Nilsson: *G.g.R.*, I, p. 568. Zemlja es tierra en eslavo y la diosa de la tierra es Zẽmyna en lituano.

[73] Estrabón, X, p. 470, dice que el Sabacio de los frigios es el mismo que nos han transmitido los ritos dionisíacos.

[74] Cf. también M. C. Astour: *ob. cit.*, pp. 176-96, en donde se examinan los supuestos elementos semitas en Dioniso.

señalar que por algún autor[75] ha sido defendida la hipótesis contraria a todo lo que acabamos de exponer: Dioniso no llegó a Grecia procedente de Tracia, Frigia, sino que, siendo una de las divinidades griegas más antiguas, fue llevada a Tracia por los griegos.

Ya hemos dicho que Dioniso fue incorporado al culto oficial de Atenas. Aparece también pronto formando parte del escogido círculo de los dioses olímpicos, pero esto no debió ocurrir hasta que el dios extranjero perdió parte de su carácter bárbaro y extraño al pensamiento griego. La resistencia ofrecida a su culto, expresada en diversas leyendas, es un ejemplo del primer rechazo a una divinidad que representaba ideales, en principio, opuestos a los defendidos por el pueblo heleno. Homero, el poeta nacional que con Hesíodo, y a decir de Heródoto, diera los nombres a los dioses, no parece interesado en la figura de este dios. Quizá esto no deba entenderse como que le era desconocido, sino más bien que por sus características no era importante para la sociedad homérica[76]. Es muy conocido el pasaje del libro sexto de la *Ilíada*, en el que se nos refiere el conflicto entre Licurgo de Tracia y Dioniso. Se incluye en el encuentro entre Glauco y Diomedes y dice así[77]: «Porque no, ni siquiera del hijo de Driante, del potente Licurgo, fue la vida de larga duración; aquél que quiso contender con los dioses del Olimpo; aquél que antaño a las nodrizas de Dioniso, en plena furia, acosándolas fue pendiente abajo del divino Niseio, y ellas todas sus tirsos esparcieron por el suelo del criminal Licurgo golpeadas con forma aguijada. Amedrentado Dioniso entre las ondas fue a esconderse y Tetis acogióle en su regazo, tembloroso, pues violento temblor sobrecogióle a los gritos del

[75] O. Gruppe: *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, II, Munich, 1906, pp. 1409 y s.
[76] Guthrie: *The Greeks*, p. 160.
[77] VI, 132 y ss. Trad. de D. R. Bueno.

hombre. Mas bien pronto los dioses que la fácil vida viven se irritaron contra él y ciego le dejó el hijo de Crono.» La persecución del dios y sus seguidores ha sido recogida en este único lugar por la poesía épica, que fue poco favorable a Dioniso [78]. Aquí, como en otros lugares del mito dionisíaco, se nos habla de sus nodrizas (τιθῆναι), lo que nos da otra de las característica con las que se presenta este dios. Es un dios-niño, un dios a cuyo nacimiento milagroso asistimos. Su madre Sémele pidió a Zeus que se le apareciera en todo su esplendor. «Su humana fragilidad no pudo resistir el terror de la gloria olímpica de Zeus ni el fulgor de sus relámpagos y fue consumida por el rayo, para ser rescatada luego del mundo subterráneo por su hijo y elevada a la categoría de diosa» [79].

Después dice el mito que Zeus, sacando del cuerpo en cenizas de su madre al hijo nonato, lo escondió en su muslo, del que luego salió, una vez transcurrido el tiempo de la gestación. Junto a esta leyenda, que tiene rasgos bárbaros, se cuenta otra en la teogonía órfica, según la cual Dioniso fue devorado por los Titanes y de las cenizas Zeus modeló al hombre. En la κοινή religiosa, que se extendió por el Mediterráneo oriental, es característica la pareja divina formada por una diosa de la fertilidad, generalmente la Tierra-Madre, y un compañero (πάρεδρος), que ocupa un lugar más secundario y que puede aparecer como un niño. La divinidad femenina puede ser también la πότνια θηρῶν, «señora de los animales» [80]. Son ejem-

[78] Sólo es mencionado otra vez en la *Ilíada*, XIV, 325, en donde se dice que Sémele dio a luz a Dioniso. En la *Odisea*, XI, 325, en el pasaje de la *Nekyia*. Cf. Wilamowitz: *G.d.H.*, I, pp. 314-15, y Kern: *R.G.*, II, p. 13.

[79] Rose: *M.G.*, p. 149.

[80] Cf. G. López: *Sacrificio y sacerdocio*, pp. 8-9. Para Creta, entre otros, Nilsson: *G.g.R.*, I, p. 296; Persson: *ob. cit.*, páginas 141-47, y E. Langlotz, que en «Dionysos», *Die Antike*, 13,

plos que podemos encontrar en Egipto, Siria, Mesopotamia y en Asia Menor.

Dioniso, al incorporarse al círculo de los dioses olímpicos, lo hace, por un lado, dentro del terreno de Apolo, pero, sobre todo, lo encontramos incorporado a fiestas cuya divinidad principal es Deméter, la diosa de la tierra, a la que se une, podríamos decir, como un πάρεδρος, por la afinidad que los griegos debieron de detectar en ambas divinidades. Piénsese, por ejemplo, en Eleusis, en donde, como es natural, ocupó un papel secundario. El mito nos habla, ya lo hemos dicho, de un Dioniso niño que, como el Zeus cretense, está asociado a una o varias nodrizas que le acompañan constantemente. Ino, hermana de Sémele, es una de estas nodrizas de Dioniso, de cuyo nombre nos habla la leyenda [81]. Las Nisíadas son también unas ninfas de Nisa que se ocuparon de Dioniso niño.

Mas hablemos, aunque sea brevemente y en relación con el relato homérico antes descrito, de otras leyendas en las que el denominador común es el castigo infligido por el dios a aquellas personas que se negaron a reconocer su divinidad. Es el mito que nos explica las vicisitudes por las que tuvo que pasar la nueva religión para ser aceptada en los distintos lugares de la Hélade. De Tebas nos ocuparemos más tarde. En Tirinto (Argos) una locura se abatió sobre las hijas de Preto, que, refugiándose en los bosques, anduvieron errantes «con toda suerte de indecencias» y destruyeron a sus propios hijos [82]. Finalmente, Melampo las curó, y en esta curación intervino de forma principal la danza y la música, que son medios catárticos que encontramos frecuentemente

1932, p. 170 y ss., escribe que Dioniso es un πότνιος θηρῶν, vencido por Apolo y humanizado como los dioses olímpicos.

[81] Rose: *M.G.*, p. 150.

[82] En ésta y las leyendas siguientes seguimos a Rose: *M.G.*, p. 152.

en Grecia. El mismo Apolo, dios de la música en el mito, aparece como dios purificador desde su oráculo délfico[83]. En Orcómeno, de Beocia, Dioniso castigó también con la demencia a las hijas de Minia por no haber acudido con toda la ciudad a rendir culto al dios. Como en otras leyendas dionisíacas, también aquí una de estas mujeres, Leucipe, desgarra y despedaza con sus compañeras a su hijo Hípaso. El culto a Dioniso, sin embargo, parece que fue difundido en el Atica pacíficamente en los tiempos del rey Pandión por Icario, que recibió en premio el don del vino, del que bebieron los habitantes del país. Al pensar éstos que habían sido envenenados por sus efectos, dieron muerte a Icario. Su hija Trigone, a la que amó Dioniso, al encontrarlo tras larga búsqueda, se ahorcó. Una plaga se extendió por el país y, siguiendo los consejos de Apolo, los habitantes del Atica pudieron librarse de ella celebrando unas fiestas en honor de Icario y de Trigone. Son las fiestas Αἰώρα atenienses[84].

Estas y otras leyendas reflejan una constante que ya hemos señalado más atrás: las dificultades con que una nueva religión, la dionisíaca, tuvo que enfrentarse desde su primera aparición en Grecia, para ser aceptada por las creencias tradicionales y locales, de las que era tan rico el territorio heleno.

Este dios extranjero venía, además, acompañado de un cortejo de mujeres que formaban el coro de las ménades o bacantes, de Baco, uno de los nombres de Dioniso. La danza extática y los gritos de entusiasmo anunciaban su presencia por las ciuda-

[83] Rohde: *ob. cit.*, pp. 338 y ss. Sobre la música entre los griegos, en castellano, G. López: «Sobre el vocabulario éticomusical del griego», *Emerita*, 37, 1969, pp. 335-52, y L. Gil: *Therapeia. La medicina popular en el mundo antiguo*, Madrid, 1969.

[84] Nilsson: *G.g.R.*, I, p. 585, y Deubner: *A. Feste*, pp. 181 y siguientes. También Guthrie: *The Greeks*, p. 166.

des griegas [85]. Pero, además, otros seres, divinos y humanos, se contaban entre los compañeros de Dioniso. Son los sátiros, silenos, itífalos y las ninfas. Todos ellos están relacionados con la fertilidad y la Naturaleza, como su señor, que, entre otros, es conocido por los epítetos de *Dendrites, Endendros, Kissos, Staphylites*, etc., que lo relacionan con la vegetación. Esta divinidad se podría decir que, a pesar de su incorporación a los cultos oficiales de la πόλις, se mantuvo como un dios campesino, que no fue reclamado por ninguna familia noble como su antecesor ni cooperó en la fundación de ciudades [86].

Como dios de la fertilidad encontramos a Dioniso acompañado constantemente por el falo, reproducción del órgano masculino, en ocasiones en gran tamaño, y que podría aparecer incluso como un dios particular con el nombre de *Fales*. Sin embargo, el dios personalmente no aparece nunca con el falo y sí es distintivo general de sus acompañantes silenos y sátiros. Para Heródoto [87], las procesiones fálicas, así como Dioniso y su culto, fueron introducidos desde Egipto por Melampo. Es el falo un símbolo frecuente en Tesalia y también en el Asia Menor, donde Priapo, un dios de los campos y los jardines, es igualmente el dios del falo. Con Dioniso, cuya procedencia asiática hemos admitido anteriormente, debió llegar a Grecia este símbolo de la fertilidad [88]. En la comedia *Acarnienses*, de Aristófanes, tenemos un ejemplo muy ilustrativo de lo que debió ser una procesión fálica. Diceópolis, el héroe cómico, comienza con una plegaria a Dioniso. Quiere agradecer, junto con su familia, algo al dios, a la vez que le pide celebrar en paz y libre de las faenas militares las

[85] Sobre el menadismo, cf. el estupendo trabajo de Dodds en *Los griegos y lo irracional*, pp. 249-57.
[86] Gernet-Boulanger: *Le génie*, p. 97.
[87] II, 48 y s.
[88] Nilsson: *G.g.R.*, pp. 590 y ss.

Dionisias campestres. Después se afana en ordenar la procesión. La hija participa como canéfora, el esclavo Jantias es el portador del falo y tras él seguirá el mismo Diceópolis, cantando el himno fálico en honor de Fales, compañero de Dioniso. La esposa se quedará contemplando el espectáculo desde el terrado de la casa.

Por fin, recordemos que Aristóteles ve el origen de la comedia en las procesiones fálicas, que todavía tenían lugar en su época en ciertos lugares [89]. Entre las leyendas o mitos de persecución relacionados con Dioniso no hay ninguno que supere al relacionado con el rey Penteo de Tebas y el castigo que recibió por oponerse a admitir en la ciudad al nuevo dios. Eurípides, de forma magistral y única en los textos griegos que conservamos, escogió este tema para *Bacantes*, una de las obras que mayor fama le iba a dar en la posteridad. Los estudios realizados en torno a esta tragedia son numerosos, así como las interpretaciones dadas a lo que en ella se nos relata [90]. La lucha entre la parte racional y la irracional en el hombre y las consecuencias que el desprecio de una de ellas puede ocasionar podría ser, en resumen, lo que el gran dramaturgo griego, amante del equilibrio y la armonía en todas las manifestaciones humanas, quiso expresar en su obra. El relato euripídeo dice en líneas generales [91]: «Dioniso, hijo de Zeus y de Sémele, llega a Tebas, acompañado de un coro de bacantes lidias, para introducir su culto en la ciudad. El adivino Tiresias y el anciano rey Cadmo han aceptado al nuevo dios, así como las mujeres tebanas, a cuyo frente se hallan las princesas y la reina

[89] *Poética*, 1449a.

[90] Sobre esto cf. el libro de H. Rohdich *Die Euripideische Tragödie*, Heidelberg, 1968, pp. 162-68, que ofrece un panorama general de la problemática en torno a la interpretación de esta tragedia.

[91] Copiamos lo que decíamos en nuestro trabajo publicado en *Helmantica*, 24, 1973, ya citado anteriormente, p. 385.

madre Agave. Penteo, que se halla en el extranjero, al enterarse a su regreso de los acontecimientos ocurridos en la ciudad, se opone a la propagación de los que él cree criminales bacanales y a rendir culto y los honores debidos al extranjero que dice ser hijo de Zeus y de la hermana de su madre, Sémele. Esta obstinada oposición presentada por Eurípides en el agón entre Dioniso y el rey conduce a Penteo a su ruina a manos de su propia madre, después de haber caído en la trampa preparada por el dios, que consigue vestirlo de bacante, con las mismas vestiduras que él mismo criticara momentos antes. La descripción a cargo del mensajero de lo que sucede en el Citerón y el sacrificio de la víctima Penteo por las ménades tebanas ponen punto final al relato euripídeo, que sólo agrega una escena con el Coro, Agave, Cadmo y Dioniso, para exponer el desenlace con el triunfo y epifanía del dios y el destierro y ruina de sus adversarios.» Las circunstancias en que se suceden los acontecimientos dramatizados por Eurípides repiten casi en sus pormenores otros mitos que hemos examinado ya antes. La oposición y el castigo son los puntos en los que se mueve la acción. Pero sólo en *Bacantes* tenemos en un texto antiguo la descripción cruda y llena de vida de los rituales báquicos, la orgía y el paroxismo en que se hundían los seguidores del dios, que eran principalmente mujeres, si bien a dichos rituales podían asistir igualmente hombres, por lo que se desprende del mito [92]. Después de la descripción contenida en la entrada (πάροδος), con un himno de ritual báquico por el que conocemos algunos detalles de la vida de Dioniso, su procedencia y sus acompañantes, son los relatos del mensajero en *Bacantes,* 677 y ss. y 1043 y ss., el documento más valioso sobre las ceremonias del culto orgiástico a Dioniso, y único, ade-

[92] Tiresias y Cadmo se han unido a los cultos del dios.

más, en toda la Antigüedad griega. «Coros de mujeres tebanas —dice[93] en el primero de los relatos—, dirigidos por Agave, Ino y Autónoe, que ceñían sus cabezas y cabelleras con serpientes y daban blanca leche de sus rebosantes pechos a cabras y lobeznos, destrozaron ante los atónitos ojos de las pastores el rebaño de terneras y novillos que apacentaban. Con sus tirsos hacían retroceder a los hombres que las perseguían por haber ellas saqueado sus casas y por haberles robado a sus pequeños. Al solo toque de sus tirsos, que destilaban dulces chorros de miel, de la tierra manaban agua y vino.» Las palabras del poeta griego están llenas de unos elementos bárbaros desconocidos en otros ámbitos de la religión griega. «Y todo el monte danzaba con ellas y las fieras, y nada quedaba sin moverse y correr»[94], y luego «los toros atrevidos y orgullosos de sus cuernos antes, caían al suelo empujados por infinitas manos de muchachas, y las carnes corrían de mano en mano más deprisa de lo que tus reales ojos podrían seguirlos»[95], para terminar diciendo: «Regresaron donde habían salido, a las mismas fuentes que para ellas hizo brotar un dios; se lavaron la sangre, y las salpicaduras de sus mejillas lamían serpientes y les pulían la piel»[96]. Ante tan sobrecogedor espectáculo no es de extrañar que el mensajero termine pidiendo al rey que acepte a la divinidad que tal poder ejerce sobre sus seguidores. Se piensa que de estos ritos y orgías muy arcaicos pudo tener noticia o ser testigo presencial el poeta en la primitiva Macedonia, en la corte del rey Arquelao. De las fiestas dionisíacas celebradas en Atenas sólo las Leneas con-

[93] De nuevo nos remitimos a nuestro trabajo en la p. 393, al hacer un resumen de las palabras del mensajero.

[94] Seguimos aquí y en las demás citas la traducción de A. Tovar: *Eurípides. Tragedias. Las Bacantes. Hécuba*, Barcelona, 1960, vv. 725-26.

[95] *Bacantes*, 742-45.

[96] *Bacantes*, 765-68.

servaban quizá algo del fervor original, aunque en ninguna de ellas se hallasen los rasgos que acabamos de escuchar. Pero el cuadro se completa de manera muy viva con el segundo de los relatos del mensajero antes mencionados. La narración comienza de forma idílica[97]: «Era un rincón cerrado por peñascos, húmedo de fontanas, umbrío de pinos, donde la Ménades estaban sentadas con las manos ocupadas en dulces labores. Unas su tirso, que había perdido la yedra, volvían a coronar con ella; otras, como si fueran potros desenganchados del pintado yugo, cantaban alternando y se hacían eco con canciones báquicas»; pero pronto se cubre de negras y pavorosas sombras, cuando asistimos al momento crucial del rito báquico. De nuevo vamos a escuchar al poeta, que, tras hablarnos de cómo el rey Penteo, engañado por Dioniso, se había subido a un árbol, para así contemplar las ceremonias sagradas de las bacantes, dice[98]: «Y ellas infinitas manos aplicaron al abeto y lo arrancaron de la tierra. Arriba sentado, desde arriba hacia el suelo cae, dando infinitos alaridos, Penteo, porque ya cerca de su desgracia se dio cuenta de todo. Su madre la primera comenzó como sacerdotisa el sacrificio y sobre él cayó... Agarró por el codo el brazo izquierdo y, poniendo el pie en el costado del infeliz, le arrancó el hombro, no por su fuerza, sino por voluntad que el dios concedió a sus manos. Ino, por otra parte, consiguió desgarrar sus carnes, y Autónoe y toda la turba de las bacantes se echó encima, y todo con griterío, él gimiendo mientras pudo tener aliento, ellas gritando victoria... Y la infeliz cabeza precisamente su madre en las manos, clavada en la punta del tirso, como de un león montañés, la lleva a través del Citerón, dejando a sus hermanas en los coros de Ménades.» Ya hemos dicho cómo acaba la obra euripídea y cómo el dios se ha

[97] *Bacantes*, 1051-57.
[98] *Bacantes*, 1109 y ss.

vengado cruelmente de la casa real que no lo admitió. El cuadro, en un *climax* sorprendente, está, como el anterior, lleno de un barbarismo atroz con escenas que tienen lugar en contacto con la Naturaleza y los montes (ὀρειβασία), de desgarramiento de la víctima (σπαραγμὸς), pero ahora de una víctima humana, como al parecer podía ocurrir en estos ritos báquicos[98 I], y, por último, y quizá lo más extraño y desagradable a los oídos y ojos de un espectador griego, la víctima es devorada (ὠμοφαγία), aunque sólo sea parcialmente, por las enfurecidas mujeres, poseídas por Dioniso, que las enloquece y no les permite reconocer ni aun al propio hijo que han matado.

El que nos hayamos detenido en este mito relacionado con Dioniso puede tener con lo expuesto anteriormente una plena justificación. De los misterios dionisíacos poco conocemos, pero el *Senatus Consultum de Bacchanalibus*, en el año 187 a. de C., que suprimía los ritos dionisíacos y los θίασοι *(comunidades)* báquicos, quizá se debiera a que habían conservado muchos rasgos que no podían dejar indiferentes a las autoridades romanas.

El entusiasmo (ἐνθουσιασμός), igual que la locura (μανία), era una de las características que distinguían a los adoradores de Dioniso. La divinidad se apoderaba, entraba en ellos, y en ese momento la unión mística, propia de esta religión, llegaba a su cenit, aunque ésta fuera considerada como pasajera, como hemos visto en el pasaje de Eurípides. Pero, además, la religión dionisíaca quiso convencer al griego de su inmortalidad, y ésta, según algún autor[99], sería la causa por la que el dionisismo no llegó a triunfar en Grecia. Esta afirmación quizá

98 I Los sacrificios humanos en los ritos dionisíacos parecen estar presentes en un relato sobre los Básaros en Porfirio: *De abstinentia*, II, 8. Cf. Rohde: *ob. cit.*, p. 335.

99 Guthrie: *The Greeks*, p. 180.

pueda mantenerse, y téngase en cuenta que hablamos de dionisismo y de los misterios dionisíacos, y no del dios Dioniso, aceptado entre los Olímpicos. De todas formas, sabemos que quizá algunos de estos ritos arcaicos, de procedencia bárbara, volvieron a conocer un relativo renacimiento a finales del siglo v a. de C., cuando Atenas se vio invadida de una multitud de dioses extranjeros (θεοὶ ξενικοί), entre los que se encontraba el dios Sabacio, una especie de Dioniso no helenizado, como ya hemos visto, que conservaba en su culto muchos de los rasgos característicos de la religión dionisíaca. La Comedia y la Tragedia, que según los mismos griegos nacieron y se mantuvieron ligadas al culto de este dios y, en Atenas, a su teatro y a sus principales festivales, sin embargo, terminarían apartándose de su temática, con raras excepciones [100], del tema dionisíaco, para pasar la tragedia, sobre todo, a ser olímpica y heroica. Sólo el drama satírico continuará escogiendo su temática dentro del círculo dionisíaco.

Este dios, del que se narraba su pasión y muerte, y cuya tumba se enseñaba en Delfos [101], fue aceptado por los griegos después de que su genio transformara los elementos extraños en suyos propios [102]. Queremos pensar que esto sucedió en el transcurso de toda la época arcaica. Paulatinamente se fue introduciendo en las manifestaciones más importantes de la vida religiosa y política de Atenas; pero el recuerdo de las persecuciones de que fue víctima se man-

[100] Sabemos de tragedias de tema dionisíaco compuestas por Esquilo, como son sus trilogías sobre Licurgo y Penteo.

[101] Plutarco: *Isis y Osiris*, 35 A.

[102] Guthrie: *The Greeks*, p. 176. Sin embargo, dice Rohde, *ob. cit.*, p. 335, que «la furia arrebatadora, la braveza sombría de las antiguas fiestas de Dioniso desaparecieron completamente en las fiestas trietéricas; en las Agrionias y en las Nictelias, que se celebraban en algunos lugares de Grecia en honor de Dioniso, se mantenían muchos vestigios del antiguo culto, en medio del refinamiento de la civilización griega».

tiene en los ritos de algunas de las fiestas, en las que era objeto de culto. En las *Agrionias* de Orcómeno, por ejemplo, es un dios perseguido y buscado por las mujeres [103]. Mas el verdadero triunfo de Dioniso en Grecia lo representa su participación en el oráculo más famoso de toda la Antigüedad: Delfos. Allí Apolo se asoció al fin a su hermano divino y cerca de la gruta córica se celebraban cada dos años en el solsticio de invierno las fiestas trietéricas en honor de Dioniso. Allí hemos dicho que se enseñaba su tumba, sobre la que los sacerdotes de Apolo oficiaban una ceremonia secreta. Apolo y Dioniso se repartían el año en Delfos. Durante las fiestas de uno y otro eran intercambiadas ofrendas al otro dios y ambos podían aparecer con los mismos epítetos. El oráculo délfico fue el que introdujo el culto de Dioniso, y fue esta protección de la suprema autoridad délfica la que sin duda contribuyó a la rápida aceptación y difusión de este dios por toda Grecia [104]. Pero si el dios Apolo influyó en la imagen de Dioniso helenizándolo y humanizándolo, también Dioniso contribuyó a transformar en cierta medida la religión apolínea.

Homero menciona varias veces a personas que poseen el arte de la adoración y que son capaces de averiguar los acontecimientos futuros y la voluntad de los dioses interpretando señales naturales (vuelo de las aves, por ejemplo) o aquellas que provoca con ese fin [105], pero la inspiración momentánea es desconocida por el autor épico. La mántica inspiradora, aquella que se produce a través de la exaltación del espíritu humano, debió de ser introducida

[103] Nilsson: *G. Feste*, pp. 271 y ss.

[104] Cf. sobre esta fructífera alianza las páginas de Rohde: *ob. cit.*, pp. 339 y ss. Seguiremos, en lo fundamental, a este autor.

[105] Cf. A. Bouché-Leclercq: *Histoire de la divination dans l'antiquité*, I-IV, París, 1879-1882, I, pp. 107 y ss.

en Delfos bajo la influencia dionisíaca, y con la aceptación por parte de Apolo de la mántica estática, el mismo dios recibe en su religión un elemento dionisíaco y se dice de él que «provoca la exaltación» y se le llama «báquico». Y en un fragmento de Esquilo se le caracteriza así: «Apolo, cubierto de yedra, lleno de furia báquica, profeta.» La misma actuación entusiasmada y penetrada del dios con que la Pitia anunciaba «a boca cerrada» su oráculo señala hacia el punto que ahora examinamos [106].

El carácter popular de la religión dionisíaca descansa esencialmente en su atención principal a las clases más necesitadas y marginadas de la población griega. Las mujeres, como los esclavos y aun los extranjeros, se contaban entre sus más fervientes seguidores. Su religión, que en un principio se dirige preferentemente a los individuos que no podían incorporarse enteramente a la πόλις, es una liberación para sus fieles. Supone una experiencia religiosa opuesta a la oficial, como decíamos al principio, al hablar de las religiones de misterio en general. El dios es conocido además con epítetos como Ἐλευθέριος *(Salvador)* y Λύσιος *(Liberador)*, que, como dice J. P. Vernant [107], «atestiguan esta implicación de lo social y de lo religioso en una misma aspiración de libertad y de autonomía». Es posible que la misma democracia ateniense, que aparece precisamente con posterioridad a la admisión de este culto por parte de los Pisistrátidas, fuera impulsada por este movimiento religioso que también partía de una ἰσονομία, de una igualdad de derechos para todos los hombres.

Por último, diremos que Dioniso ha sido también considerado por algunos autores [108] como señor de

[106] Véase Rohde: *ob. cit.*, p. 345.
[107] Vernant: *Mito y pensamiento*, p. 318.
[108] Nilsson: *G.g.R.*, pp. 594-98, frente a Rohde, que piensa que no se puede asegurar ese título para Dioniso. Las Antesterias son más antiguas que Dioniso, que llegó más tarde.

las almas, por las fiestas *Antesterias*, en uno de cuyos días se creía que los difuntos volvían a la tierra. Como dios del vino lo conocen ya quizá Homero, que lo llama χάρμα βροτοῖσι, «alegría de los hombres», y Hesíodo en *Trabajos y días*, 614, que llama a los racimos de la vid «dones de Dioniso que tanto deleita». No obstante, el trabajo de las vides es más antiguo en Grecia que Dioniso y su relación con el vino le viene más a través de su condición de dios de la vegetación que por ser un dios de las orgías y del éxtasis. La unión de ambos aspectos es en la religión dionisíaca, con todo lo extraño que esto pueda aparecer, más bien tardía. En general, las fiestas del vino son escasas en Grecia y de ellas son las ya mencionadas *Antesterias* y las *Aiora*, en honor de Icario y su hija Erígone [109], las más conocidas. En Plutarco [110], Dioniso es el dios de lo húmedo en general frente a Deméter, la diosa de lo seco, la tierra, los cereales.

La naturaleza multiforme del culto a Dioniso, que se escapa a una definición demasiado simple, se refleja, finalmente, en los numerosos nombres y epítetos con que se le conoce entre los griegos. Atis, Adonis, Sabacio, Zalmoxis, Baco, Osiris, Tammuz, Dioniso, son algunos de estos nombres. La propaganda y el proselitismo fueron otra de las características de esta religión [111]. Al no ser nuestra intención agotar este interesante tema y sí sólo señalar algunos de sus rasgos más capitales, vamos a pasar ahora al siguiente apartado, en el que trataremos de un movimiento religioso, el orfismo, que está íntimamente ligado con Dioniso y la religión dionisíaca.

[109] Cf. Nilsson: *G.g.R.*, I, pp. 585-90.

[110] *Isis y Osiris*, 35 A: πάσης ὑγρας φύσεως Ἕλληνες ἡγοῦνται κύριον καὶ ἀρχηγόν (Διόνυσον): «Los helenos piensan que (Dioniso) es señor y guía de toda la naturaleza húmeda.»

[111] Gernet-Boulanger: *Le génie*, p. 105.

4. *Orfeo y el orfismo*

La ciudad de Atenas, que se encuentra ligada a dos de las más importantes manifestaciones religiosas de Grecia con la protección concedida por los gobernantes y el Estado ateniense a los misterios de Eleusis y a los numerosos festivales celebrados en honor de Dioniso, fue también uno de los focos principales del culto órfico. De Onomácrito, un adivino unido igualmente a Pisístrato, se dice que fue el creador de lo que podríamos llamar la primera fundación de una secta órfica en Atenas [112]. Sin embargo, mientras que la religión oficial y ciudadana aceptó aquellos dos movimientos extraños a ella, no pareció ahora dispuesta a aceptar las nuevas creencias, que se mantuvieron así confinadas en sectas secretas, que pudieron seguir practicando un culto a Dioniso no aceptado por la ciudad.

El orfismo no se presenta aislado dentro de la religión griega. Es uno de los movimientos extáticos que, arrancando de época antigua, siguió estando presente en los siglos posteriores y significó una protesta contra la sociedad, la familia y el Estado [113]. El hombre pasaría a ser el verdadero protagonista de su religión y de sus dioses, y el orfismo, entre un pensamiento religioso y una semifilosofía, ofrecía al individuo un atractivo que no podía encontrar en la fe tradicional.

Pero este movimiento religioso se caracteriza y ocupa un lugar único, sobre todo, por ser una religión sin culto ni templos y vinculada sólo a Dioniso a través de su fundador y profeta, Orfeo. Además, caso insólito de nuevo en la religión griega, su doctrina fue recogida en libros sagrados, de los que nos

[112] Rohde: *ob. cit.*, p. 371, y Pausanias, VIII, 37, 5. Según Aristóteles, *Sobre la filosofía*, fr. 10 (Ross), fue Onomácrito quien presentó las doctrinas de Orfeo en forma poética.

[113] Nilsson: *G.g.R.*, I, p. 679.

hablan diversos autores de la Antigüedad. Son los conocidos con el nombre de ἱεροὶ λόγοι [113₁]. Esta corriente mística, que se encuadra entre las más importantes de la época arcaica y que, sin duda, se sirvió de numerosas creencias, sobre todo, populares, que estaban en el ambiente de la época, supo formar con ellas un solo edificio que, si bien no se mantuvo intocable en el transcurso de los siglos, sí se distinguió por unas características muy propias.

La Antigüedad, que buscaba siempre un fundador, un descubridor (εὑρετής) en las diversas actividades humanas, halló en Orfeo [114], personaje mítico, hijo de una de las musas, Calíope, al jefe del movimiento llamado por él órfico. Polignoto [115] nos lo presenta en su pintura del Hades sentado sobre una colina con la cítara en la mano derecha y recostado en un árbol. Su procedencia tracia ha sido señalada con insistencia, aun cuando no se pueda afirmar con seguridad nada al respecto. Su oposición a Dioniso en su propio país lo señalan, sin embargo, como un griego en Tracia. Así, vestido con ropas griegas entre tracios, aparece en el vaso de figuras rojas de Berlín. Fue como un sacerdote de Apolo en terreno tracio, cuyo proselitismo le acarreó la muerte. Heródoto piensa que tanto él como Museo son posteriores a Homero y Hesíodo [115₁]. El mito nos lo relaciona con el Hades, a donde Orfeo bajó para intentar rescatar a su esposa Eurídice, sin conseguirlo, al no cumplir la condición impuesta por el soberano de las tinieblas. Cuando se acercaban al mundo de los vivientes, Orfeo, que creyó no oír los pasos de Eurídice tras de sí, volvió la cabeza y entonces su esposa desapa-

113₁ Wilamowitz: *G.d.H.*, II, pp. 198 y ss.

114 Rose: *M.G.*, pp. 251 y ss. También Guthrie: *Orfeo y la religión griega*, trad. cast., Buenos Aires, 1970, pp. 46 y ss., y *The Greeks*, pp. 315 y ss. En relación con el nombre de Orfeo, cf. Wilamowitz: *G.d.H.*, II, p. 192, nota 1.

115 Pausanias, X, 30, 6.

115₁ II, 53.

reció. Sin embargo, la personalidad de Orfeo y su misma existencia deja muchas lagunas, que impiden que pueda ser definitivamente localizado en el pensamiento griego. No obstante, su nombre aparece en diversos escritores —el más antiguo es Ibico—, que le atribuyen generalmente una lengua especialmente dotada para el canto [116]. Su devoción a Apolo y la aversión a Dioniso aparecen reflejadas en la leyenda [117] según la cual Orfeo adoraba al Sol, que identificaba con Apolo, y durante su estancia en Tracia acudía cada mañana al monte Pangeo a agradecerle su salida. Dioniso, encolerizado por ello, envió contra él a las Basárides, ménades furiosas, que, mientras celebraban una de sus orgías dionisíacas, lo destrozaron. Su cabeza, arrojada al río Hebro, llegó finalmente hasta la isla de Lesbos, donde después aparece un oráculo de Orfeo.

Pero más que la persona de Orfeo, de cuya historia se puede hallar un buen resumen en la citada obra de Guttrie *Orfeo y la religión griega,* lo que debemos examinar ahora, a grandes rasgos, son las principales doctrinas órficas.

Entre las notas más destacables que configuran la doctrina órfica ocupa un lugar preeminente la cosmogonía, y no tanto por ella misma como porque se ha hecho de su estudio no una filosofía natural, sino una teología que intentaba explicar el origen del pecado en el hombre [118]. Las fuentes, sin embargo, para su conocimiento son, en su mayoría, de fecha tardía y neoplatónicas. La parodia que Aristófanes realiza en *Aves* [119] puede servir para completar

[116] Ibico: *Fr.,* 17 D; Esquilo: *Agamenón,* 1629; Eurípides: *Alcestis,* 357; *Hipólito,* 952, etc. Una colección completa de los testimonios y fuentes sobre Orfeo y el orfismo en O. Kern: *Orphicorum Fragmenta,* Berlín, 1922.

[117] Fue escogida como tema por Esquilo para componer sus *Basárides.*

[118] Nilsson: *G.g.R.,* I, p. 698.

[119] V. 690 y ss.

los datos que nos permitan esbozar las ideas generales de la cosmogonía y teogonía órficas. En ambas fuentes se pone pronto de manifiesto que es poco lo que la secta de los órficos introdujo en relación con relatos griegos parecidos; al compararlos se recuerda en seguida a Hesíodo y aun al mismo Homero[120]. Una antigua tradición y posibles influencias orientales debieron servir como fuente común a todas estas historias del origen del mundo y de los dioses.

En un coro de la citada obra aristofánica leemos lo siguiente: «El Caos, la Noche, el negro Erebo y el ancho Tártaro existieron y aún no había tierra, aire ni cielo, cuando del Erebo puso la Noche de alas negras, antes de nada, un huevo huero. De éste nació, pasando el tiempo, Amor, objeto de deseo, brillante el torso con sus alas, turbión más rápido que el viento. Se unió el Amor al Caos alado en el Tártaro vasto y negro, y así dio el ser a nuestra raza y la sacó a la luz primero. Pues no existían aún inmortales. Amor unió los elementos más tarde sólo y al unirse nació el Océano y el Cielo, nació la Tierra con los dioses felices todos, nunca muertos»[121]. Damascio, autor neoplatónico tardío, es la otra fuente importante para el conocimiento de la cosmogonía órfica. En *De principiis*, 123 bis y 124, dice que, según las rapsodias órficas, en primer lugar existía Crono; el Eter y el Caos vienen a continuación, formando la primera tríada. De Crono nacería el Huevo, de naturaleza a la vez masculina y femenina, y de éste surgiría Fanes, un dios con alas de oro y el principal de una segunda tríada de fuerzas. La teología órfica lo alaba como el *Protogono*, el engendrado en primer lugar, y lo llama Zeus. Así, este dios, que no ha sido colocado al principio, conserva su posición destacada en esta teogonía[122].

[120] *Ilíada*, XIV, 201.
[121] Trad. de F. R. Adrados.
[122] Para ver las diversas variantes neoplatónicas de las cos-

Si comparamos ahora los datos obtenidos de ambos autores, tan lejanos uno del otro en el tiempo, nos encontramos con que la diferencia principal entre el relato hesiódico, del que nos ocupamos en otro lugar, y las cosmogonías órficas está en el Huevo, del que surge Fanes, que ocupa un puesto parecido al de Eros en Hesíodo. Los órficos apenas si añadieron nada más a la tradición teogónica que hallamos en otros autores, pero sí es nueva su concepción del origen del hombre.

La secta religioso-filosófica de los órficos, que no debió nacer antes del siglo VI a. de C., interesó, como otros pensadores de su misma época, por la relación que establecía entre el hombre y la divinidad, que en sentido más general representaba la existente entre el microcosmos y el macrocosmos. La explicación tomó una forma mítica, y en el camino emprendido por estos pensadores la religión dionisíaca con sus ritos extáticos y de locura, en los que el hombre se sentía temporalmente identificado con la divinidad, les ofrecía entre las creencias existentes la base más aceptable para desarrollar sus teoías. De ella tomaron el entusiasmo y su profunda esperanza espiritual, mientras que se inspiraron en la religión apolínea para crear una «atmósfera legal de reglas y prescripciones» [123].

Platón nos dice que Orfeo contaba seis generaciones de dioses [124]. Al final de esa serie genealógica aparecía Dioniso, designado con el nombre de Zagreo ctónico, hijo de Zeus y de Perséfone. Hera, que siempre perseguía a los hijos de Zeus no habidos de ella, incitó a los Titanes, quienes, disfrazados, lograron ganarse con regalos la confianza de Dioniso. Mientras éste estaba mirándose en un espejo que ellos

mogonías órficas, G. S. Kirk-J. E. Raven: *Los filósofos presocráticos*, trad. cast., Madrid, 1969, pp. 64-69.

[123] Guthrie: *The Greeks*, p. 317.

[124] *Filebo*, 66 c.

le habían regalado, se arrojaron sobre él. Intentó huir el dios tomando diversas figuras, pero, al final, en la de un toro, lo vencieron y despedazaron, siendo devorado por los perversos enemigos de Zeus. Atenea, que había conseguido salvar su corazón, se lo entrega a Zeus, quien se lo traga, para surgir después de él el nuevo Dioniso[125]. En este mito encontramos usos bárbaros, que explican el rito del despedazamiento de un toro en las fiestas nocturnas de Baco. Los Titanes representan el principio del mal, y por su acción son convertidos en cenizas por el rayo de Zeus; de ellas surge la raza humana, que por su procedencia tiene un doble origen, el divino, de Dioniso-Zagreo, y el malo, de los Titanes. Con el nacimiento de Dioniso, sexto y último soberano, y el nacimiento de los hombres termina el poema órfico. Los otros soberanos habrían sido Fanes, la Noche, Urano, Crono y Zeus.

Los órficos, en este mito sobre el origen del hombre, iban a asentar sus normas para una purificación, por la que el hombre debía intentar evadirse de la influencia titánica para unirse a la divinidad. Debe soltarse las ataduras que le unen al cuerpo, su parte titánica, en la que se encuentra su alma, la parte dionisíaca, como en una cárcel. Es el σῶμα σῆμα, transmitido por los autores antiguos[126]. Por medio de ritos de iniciación, por su intervención en ritos de comunión o participación (τελεταί y καθαρμοί), llevando, en resumen, lo que se ha llamado una «vida órfica»[127], podía el hombre realizar la parte divina que lleva dentro. Estas doctrinas tenían que parecer extrañas a los griegos, que creían en el θνητὰ φρονεῖν, en el que los hombres no tienen que pensar nada que no sea humano, mientras que para los órficos

[125] Rohde: *ob. cit.*, p. 378.
[126] Cf. Platón: *Cratilo*, 400 c.
[127] Vf. Wilamowitz: *G.d.H.*, II, p. 185, en donde habla también de la prohibición de comer carne, de la ἄψυχος βορά, etc.

la creencia en un alma inmortal y de origen divino era central en su sistema religioso.

En relación estrecha con lo anterior está la doctrina moral órfica. De la necesidad de una purificación del pecado de la sangre se llega a una purficación de tipo moral [128]. Entre los preceptos más conocidos se encuentran la abstención de la carne y de todo aquello que supusiera una comunicación con todo lo que se refiere a la muerte. Les estaba prohibido matar animales [129] y no podían usar vestidos de lana [130]. Algunos versos órficos hablan de la abstinencia de comer habas, por ser éstas usadas en los sacrificios ctónicos, pues la «pureza exige ante todo la ruptura de cualquier vínculo con el reino de los muertos y de los dioses de las almas» [131]. Se predica una vida de asceta, por la que el alma de origen divino pueda liberarse de la cárcel del cuerpo y volver al reino de los Bienaventurados. Esta doctrina lleva a la oposición entre el alma y el cuerpo, que tiene sus antecedentes en el mismo Homero [132], que nos dice que las almas van al Hades y el cuerpo se queda para ser pasto de los animales. El camino transcurrido en la concepción del alma entre los griegos desde aquella época arcaica ha sido largo hasta llegar a la idea de un alma inmortal, que vive en el cuerpo y que puede recibir un premio o castigo después de abandonar el mundo de la luz [133].

Pues esto es lo que creían los órficos. En Eleusis se hablaba de un premio a los iniciados, pero no de un castigo a los que no habían asistido a los miste-

[128] Nilsson: *G.d.R.*, I, p. 690.

[129] Rohde: *ob. cit.*, p. 382, y Nilsson: *G.g.R.*, I, p. 690; Horacio: *Ad Pisones*, 391 y ss: «silvestris homines... caedibus et victu foede deterruit Orpheus».

[130] Heródoto, II, 81.

[131] Rohde: *ob. cit.*, p. 383, nota 40.

[132] *Iliada*, I, 3-4.

[133] Cf. Wilamowitz: *G.d.H.*, I, pp. 364-71, y Nilsson: *G.g.R.*, I, pp. 192-97.

rios sagrados. Era demasiado fuerte para el pensamiento contemporáneo griego[134]. Pero el individualismo órfico, que se creía en la posesión de la pureza y de la justicia, desarrolla hasta sus últimas consecuencias algo que en Grecia se encuentra ya en Hesíodo con su idea de la justicia que siempre llega. Solón se rebelará después contra el castigo de los inocentes, que pagan las culpas de sus antepasados, y los órficos dirán que sólo el que ha cometido el pecado pagará su pena en la otra vida o sobre la tierra en una serie sucesiva de reencarnaciones. Sólo los que hayan realizado las debidas purificaciones podrán llegar al reino de Crono y disfrutar de los dones de los dioses.

Los misterios órficos prometieron a sus seguidores un premio y un castigo, que supondrían el reflejo de esa justicia retributiva en la que ellos creían. La escatología órfica, de la que la doctrina de la transmigración de las almas es una parte esencial, puede ser reconstruida a través de las noticias que encontramos en autores como Platón, Empédocles y Píndaro principalmente, por no mencionar las llamadas laminillas de oro con versos religiosos encontradas en las tumbas del sur de Italia y en Creta, de las que algún autor ha puesto en duda su conexión con las doctrinas órficas[135]. Lo que no sabemos es de dónde viene y cuándo fue anunciado por vez primera. Posiblemente es de un origen más antiguo que la aparición del orfismo[136], pero se dice que Ferécides de Siro fue su fundador. No es ésta la única creencia que los órficos tomaron del acervo común de la tradición popular griega. Ni Platón ni Empé-

[134] Nilsson: *G.g.R.*, I, p. 689.

[135] Wilamowitz: *G.d.H.*, II, p. 200.

[136] Cf. Platón: *Fedón*, 70 c: «Pues existe una antigua tradición, que hemos mencionado, que dice que, llegadas de este mundo al otro las almas, existen allí y de nuevo vuelven acá, naciendo de los muertos.»

docles fueron órficos y lo que en ellos encontramos debió muy bien partir de unas creencias en las que a su vez se apoyaría el orfismo[137].

En su segunda *Olímpica,* dedicada a Terón de Agrigento, Píndaro[138] nos proporciona una descripción detallada de estas doctrinas. «Y si el que la posee tiene también la ciencia del futuro, conoce que, una vez aquí ya muerto, el corazón culpable sufre la pena; las faltas cometidas donde gobierna Zeus, bajo la tierra un juez las juzga, y el veredicto es siempre una sentencia inexorable. Bajo la luz de un sol que siempre hace iguales sus noches y sus días, mucho menos penosa se hace la vida que se da a los buenos, sin maltratar la tierra la fuerza de sus manos, ni las aguas del mar tras un sustento mísero; junto a los favoritos de aquellos dioses, de los que se gozaron en la lealtad a la palabra dada, sin lágrimas discurre su existencia por siempre; y a los otros les aflige un castigo que ni la vista sola aguanta. Cuantos fueron audaces y valientes para, en su triple estancia en ambos mundos, guardar de faltas totalmente pura su alma, siguen con Zeus la ruta hacia el castillo en que reside Crono; los bienaventurados tienen allí su isla, que oceánicas brisas rodean de perfumadas auras.» Continúa el poeta hablando de este paradisíaco lugar y nos cuenta cómo Peleo, Cadmo y Aquiles se encuentran entre sus habitantes. Píndaro pudo apropiarse estas ideas durante su estancia en Sicilia, donde entraría en contacto con las sectas órficas, que allí, como en el sur de Italia, habían alcanzado una gran difusión y esplendor. Se nos habla del premio que aguarda a los buenos, así como de los terribles castigos que afligirán a los otros. El texto platónico de la *República*[139] completa este cuadro escatológico cuando dice que Museo

137 Guthrie: *The Greeks,* p. 312.
138 V, 56 y ss (Bowra), trad. de F. de Samaranch.
139 II, 363 c.

y su hijo prometen a los justos dones extraordinarios por parte de los dioses[140]; participan con los dioses de un banquete, y su premio es una bebida eterna. Otros consiguen un premio aún mayor de la divinidad, que les concede una larga descendencia, por lo que alaban la justicia. Los ateos e injustos permanecen enterrados en algún lugar, en el fango, en el país subterráneo[141]. El filósofo griego termina así su relato: «Este es el premio y el castigo por ambas partes.»

Según los dos pasajes citados, el alma del réprobo recibe, tras la muerte, un castigo. Sin embargo, los órficos no pudieron amenazar a sus seguidores con una condenación eterna. Su estancia en aquel lugar de tormento sería sólo pasajera, puesto que el alma en un ciclo determinado de reencarnaciones vuelve de nuevo a este mundo de los vivos. En este continuo volver expiará sus pecados para al final, limpia de todo pecado, encontrar la redención final[142]. La duración de su permanencia en el Hades suma con los años de su vida terrena un período de unos mil años, para entonces volver a reencarnarse. Ahora tendrá lugar la elección de la nueva vida, de la que

[140] Figura mítica en estrecha relación con Orfeo, con quien comparte muchos de sus atributos.

[141] Cf. Rohde: *ob. cit.*, p. 297, nota 13. Aristófanes: *Ranas*, 145 y ss., 273 y ss.: «tinieblas y fango» σκότος καὶ βόρβορος como pena y lugar de penitencia de los iniciados, proceden de la doctrina órfica. Plotino *(Enéadas,* I, 6, p. 8, Kirchhoff) explica atinadamente «esta pena singular: el fango en que están colocados los no iniciados alude a la no purificación, a la no participación en las purificaciones que ofrecen las iniciaciones órficas; por eso los que se encuentran en esta situación quedan manchados para la eternidad. Es una pena alegórica que sólo tiene sentido dentro de la conexión de las ideas catárticas y de la expiación órfica»... Los iniciados habitan junto al palacio de Plutón; Aristófanes: *Ranas*, 162 y ss., y gozan allá abajo del privilegio de la προεδρία: Diógenes Laercio, VI, 39. Cf. también Platón: *República*, II, 365 a.

[142] Rohde: *ob. cit.*, p. 385.

nos habla Platón extensamente en el libro décimo de la *República*[143]. Tras ser juzgados por un tribunal, las almas de los justos tomarán el camino de la derecha, que las conducirá hacia arriba a través del cielo, mientras que los injustos, por la izquierda, caminarán hacia abajo. El relato platónico nos dice de los premios y castigos y menciona algunos de éstos que están muy cerca de lo que se llama el *uis talionis*. Las Moiras, Laquesis, Cloto y Atropos aparecen sentadas y tomando parte activa en la acción general. De ellas, Laquesis será la que esté al frente de la elección del tipo de existencia de los que, al cumplir el tiempo, volverán a la vida. Algunos ejemplos del comportamiento de hombres famosos —Ayante, Agamenón, Tersites— sirven para ilustrar el cuadro. Al final el alma, tras llegar al campo del olvido a través de dolores y calor sofocante y beber del agua del Leteo, que le hará olvidar su vida anterior, volverá a reencarnar en aquel género de vida que haya elegido, animal o humana. Para un hombre ordinario el número de reencarnaciones antes de alcanzar la salvación es de diez, mientras que aquel que ha elegido la justicia como norma de su vida, el órfico, quizá en sólo tres puede salir de ese círculo de la vida y de la muerte. Aquellos que son considerados como incurables son confinados para toda la eternidad en el Tártaro, en donde se encuentran personajes de la mitología, como Tántalo, Sísifo y Ticio. La Isla de los Bienaventurados, adonde van los justos, también es una morada temporal para ellos. El final de las almas es para los órficos llegar a la región del éter celeste y brillante, a través de las regiones del aire, para allí encontrarse cara a cara con la divinidad[144]. El alma comienza la vida con la muer-

[143] El mito platónico de Er es como un documento de primera importancia sobre la doctrina de la transmigración de las almas: *República*, X, 614 b-621 b.
[144] Guthrie: *The Greeks*, pp. 324-25.

te, pues durante la vida permaneció dormida y encerrada en la tumba del cuerpo. Sólo en sueños podía recuperar su actividad divina y predecir el futuro. Es un pensamiento que encontramos anunciado en Heráclito[145] y que Eurípides recoge cuando se pregunta si la vida no es muerte y la muerte es vida[146]. La vida terrena, por último, es para los órficos un castigo por un pecado anterior.

La necesidad de los ritos de purificación, que los órficos enseñaban a sus seguidores, para con ellos poder salir cuanto antes del círculo que acabamos de exponer, formó parte esencial en la vida de esta secta, cuyo proselitismo es uno de los más famosos de la Antigüedad. El cuerpo del hombre, de origen titánico, necesitaba, decían estos místicos, de esa participación en los misterios y en sus ritos catárticos. Pero esa misma necesidad fue aprovechada para fines propios por muchos charlatanes impostores (ἀγόρται) y adivinos (μάντεις), contra los que Platón arremete en la *República*. Estos, con los libros de Orfeo y Museo en la mano, convencían no sólo al individuo, sino también a ciudades enteras, de que existían actos liberatorios y de purificación de los pecados por medio del sacrificio y juegos festivos, y no sólo para los vivos, sino también para los muertos, que ellos llaman expiaciones (τελεταί) y que los liberan de las penas en el otro mundo, y a aquel que no sacrifique le aguarda algo espantoso[147].

El orfismo aparece en la historia de las creencias griegas unido a otras corrientes religiosas, como hemos señalado ya anteriormente, aunque es original en ciertas ideas centrales, como las del origen del hombre y la de considerar al cuerpo como la tumba del alma (σῶμα-σῆμα). Con los pitagóricos, considera-

[145] Fr. 62 D: *ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ξῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες*, cf. Fr. 21 y 88.
[146] *Frixo*, Fr. 833, Nauck.
[147] II, 364 e.

da como una de las ramas del orfismo[148], comparten la creencia en la transmigración de las almas y el premio y el castigo en el más allá. Empédocles habla también, en sus *Purificaciones* (καθαρμοί), de la metempsicosis[149]. La magna Grecia, con su fondo indígena no helénico, dice Pettazzoni[150], que parece haber sido sobre todo de carácter agrario y ctónico, debió ser permeable a la penetración de un misticismo escatológico. Así, el nombre de Orfeo es frecuente en tradición local y se conocía una estatua suya dedicada en Olimpia por un tal *Mikythos* o *Smikythos* de Region. Pero en el siglo IV muchos pitagóricos sabemos que buscaron refugio en Grecia, perseguidos en Italia. Epaminondas tiene como maestro al tarentino Lisis y coincide con la vuelta del orfismo la hegemonía tebana.

A lo largo de nuestra exposición hemos hablado del orfismo como una doctrina que fue desarrollada por una secta que regía su vida por unas reglas y unos preceptos. Este carácter exclusivista y el dominio de una especulación filosófica en su concepción religiosa del mundo y del hombre no la iban a convertir en un movimiento precisamente popular, en el sentido de que entre sus seguidores se encontraran las clases más bajas y más necesitadas de la sociedad griega. Ni su misma oposición a Homero, creador de una religión olímpica y para nobles, ni el patronazgo que sabemos recibieron los órficos por parte

[148] Cf. Gernet-Boulanger: *Le génie*, p. 284, y Nilsson: *G.g.R.*, II, pp. 185 y ss., la obra de K. Kerényi: *Pythagoras und Orpheus*, Zürich, 1950, y W. Burkert: *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pithagoras, Philolaos und Platon*, Nuremberg, 1962, sobre todo, pp. 98 y ss.

[149] Para Heródoto, II, 123, procede esta creencia de Egipto. Cf. Wilamowitz: *G.d.H.*, II, pp. 187 y ss. También el pasaje ya citado varias veces de Heródoto, II, 81.

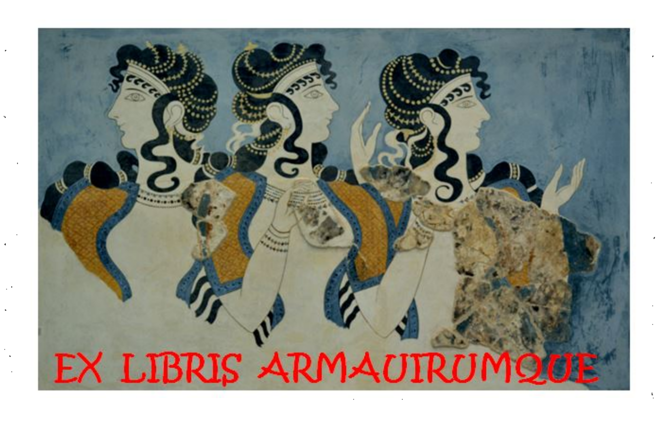
[150] *La Religion*, p. 142. Citado por Pettazzoni, Pareti: «Per una storia dei culti della Sicilia Antica», *Studi siciliani e italioti*, Florencia, 1914, pp. 245 y ss.

del último tirano, Pisístrato, ni sus doctrinas escatológicas con un premio y un castigo en la vida del más allá, son razones suficientes, dice Guthrie[151], para que el orfismo pueda ser considerado como una religión de las clases más humildes. En ello estriba, como movimiento religioso, una de las principales diferencias con los misterios de Eleusis y la religión dionisíaca.

Otros misterios, como los de Samotracia y de Andania, de los que tenemos abundantes datos, por su carácter local no llegaron nunca a ocupar un puesto de relieve como el que debieron tener las tres corrientes examinadas en las páginas precedentes[152]. No obstante, en el último apartado de este libro dedicado a la religión helenística recogemos algunos datos referentes a estos movimientos religiosos que tuvieron su mayor apogeo en el helenismo.

151 *The Greeks*, pp. 328-32.

152 Sobre estos misterios se pueden consultar, entre otras, las obras de Nilsson: *G.g.R.*, I, pp. 478 y ss.; Pentazzoni: *La Religion*, pp. 230-31; Wilamowitz: *G.d.H.*, pp. 528-36; Kern: *R.G.I.*, I, pp. 235 y ss., y III, 188 y ss.; Ziehen: «Der Mysterienkult von Andania», *A.R.*, 24, 1934, pp. 174 y ss.



4

RELIGIOSIDAD GRIEGA

1. *Generalidades*

El espectador moderno que se asoma al panorama de la cultura griega desde la atalaya que forman los dos milenios y medio aproximadamente que nos separan de su momento de mayor esplendor, ve surgir ante su vista y de forma esplendorosa cumbres de frondosa civilización que tienden sus crestas hacia las más diversas manifestaciones del mundo contemporáneo. Sin embargo, una de ellas se mantendrá, con gran sorpresa, enhiesta y retadora por un instante, para luego desvanecerse con los últimos destellos de la Antigüedad. La religión griega, a pesar de Walter F. Otto, no puede ser considerada como «la idea religiosa del espíritu europeo» [1]. Este papel, por circunstancias histórico-religiosas que no podemos tratar aquí, correspondió al cristianismo, que apareció en el mismo marco del Mediterráneo oriental al que pertenecía Grecia, pero cargado de un programa y unos ideales que significaron, con su triunfo, el final de la Edad Antigua.

Creemos que ha sido a partir de este hecho innegable cuando la civilización occidental no se ha sen-

[1] *Ob. cit.*, p. 8.

tido, con excepciones, deudora del pensamiento religioso griego. El politeísmo es quizá la nota más destacada de la religión griega, en la que, a pesar de los esfuerzos de la crítica filosófica, sobre todo, no se abrió paso la idea de un dios único. El monoteísmo, que se puede decir que quedó reducido a un mero objeto de la especulación de un grupo no demasiado numeroso de pensadores antiguos, fue precisamente la savia que con el cristianismo recorrió el pensamiento religioso europeo. El arte, en cambio, en sus manifestaciones arquitectónicas, escultóricas y aun pictóricas; la literatura, con su amplia gama de géneros; la filosofía y la ciencia, en general, en sus principales ramas, siguieron durante largo tiempo un continuo retornar a las ubérrimas fuentes que han regado fértilmente hasta nuestros días los principales campos de la cultura europea.

Mas estas breves consideraciones preliminares y su planteamiento sólo nos van a servir para, a partir de ellas, adentrarnos en el asombroso recinto de la cultura griega, de la que la religión formó parte importante en sus más excelsas manifestaciones. Sí tiene razón Walter F. Otto cuando critica ciertos estudios que buscaban «instintivamente, en el mundo de creencia griega, la religiosidad oriental como sinónimo de religiosidad en sí. Pero poco se descubría de ella, sobre todo en los siglos más rebosantes de vida y espíritu de la cultura griega. La conclusión inevitable parecía ser la carencia de un elemento verdaderamente religioso», para terminar más adelante diciendo, con razón, pensamos, que «lo eterno debía manifestarse al griego en forma totalmente distinta que al hebreo, al persa o al hindú. Y tenía que reflejarse en su religión, como el espíritu de la raza griega, creativa y conocedora, era destinado a buscarlo, contemplarlo y venerarlo»[2]. Hasta aquí se-

[2] *Ob. cit.*, p. 3.

guimos al autor alemán, pero lo abandonamos cuando pretende ver en la religión griega el ejemplo más sublime precisamente de aquello que otros le habían negado. El examen del fenómeno religioso, dondequiera que él se encuentre, debe partir, creemos, de otras premisas y ser enfocado con una luz que lo ilumine en cada caso en particular, para que la comparación no represente un estorbo o un obstáculo insalvable que le pueda negar incluso una validez que sí tenía para el pueblo que fue su portador. Así considerada, podemos afirmar ya que la religión de los griegos constituyó en sí una religiosidad comparable, con frecuencia en un plano superior, a la de otros pueblos. Además, si, como dice M. P. Nilsson, «la religión, si quiere satisfacer las necesidades espirituales del hombre, tiene que responder a la concepción del mundo y de la vida de la época» [3], Grecia puede presentar a la posteridad también en este terreno un modelo de cómo las creencias religiosas no supusieron, en líneas generales, una barrera infranqueable en el desarrollo de su cultura. Antes bien, con ellas, por ellas y en ellas los griegos vivieron los momentos principales de su vida y del desarrollo de su civilización. El pueblo heleno tampoco recluyó su religión en iglesias, que son, con frecuencia, islas de lo divino en un mundo profano. El ateniense, como el espartano, el tebano o el corintio, vivía su religión, como la mayor parte de sus actividades, en las plazas y calles de sus ciudades, en los campos y las montañas. El antiguo dicho atribuido a Tales de Mileto «Todo está lleno de dioses» se hace realidad, quizá más que en ningún otro pueblo, en Grecia y, sobre todo, en las épocas arcaica y clásica. En el siglo primero de nuestra era, Pablo, un ciudadano romano de Tarso, en medio del Areópago comenzaba su discurso a los atenienses con una alusión sin

[3] *Religiosidad griega*, p. 233.

duda halagadora para sus oyentes: «Atenienses, veo que sois muy religiosos. Pues mientras caminaba y contemplaba vuestros objetos de culto encontré también un altar en el que estaba escrito: "Al dios desconocido.". Por ello a ese que sin saberlo adoráis, a ese yo os anuncio»[4]. Era ésta todavía la impresión que recibía un extranjero cuando llegaba por vez primera a una ciudad griega. Atenas era, a este respecto, un caso sobresaliente, que aventajó siempre a las demás ciudades por el culto y las fiestas celebradas por sus habitantes en honor a sus dioses. La piedad y el respeto a sus tradiciones religiosas fueron una constante del pueblo griego, abierto a todas las influencias, pero no por ello menos reacio a todo lo que suponía una novedad, sobre todo si ésta no había sido antes ratificada por el Estado o, en último término, por la ciudad (πόλις) en la que vivía. Por todo esto, no es justo y habrá de ser tildado siempre de parcial cualquier estudio o juicio que sea emitido sobre la religiosidad del pueblo griego que no tenga en cuenta que «la religión sólo se comprende en el cuadro general de la civilización a la que pertenece»[5], que en Grecia la vida religiosa aparece «integrada a la vida social y política, de la que ella compone un aspecto»[6] y que «la comprensión de las antiguas ideas religiosas ha de partir de estas mismas»[7], pues «es inútil muchas veces tratar de reencontrar en mundos alejados nuestras propias clasificaciones, respuestas a nuestras preguntas cuando éstas no tenían relevancia allí»[8].

[4] San Lucas: *Hechos de los Apóstoles,* 17, 22-24. Cf. G. López: «San Pablo en Atenas», *Helmantica,* 15, 1964, pp. 127-34.

[5] Pettazzoni: *La Religion,* p. 17.

[6] Vernant: *Mito y pensamiento,* p. 317-18.

[7] Kerényi: *R.A.,* p. 73.

[8] F. R. Adrados: «El campo semántico del amor en Safo», *Revista Española de Lingüística,* 1, 1971, p. 8. Con otro motivo adopta una posición parecida de cautela J. Wach, cuando se pregunta en su obra *Religionswissenchaft,* Leipzig, 1924,

Planteadas así las cosas, la religión griega cobra pronto un aspecto distinto y la comprensión de sus mismos presupuestos y toda la problemática en su derredor recibirá un adecuado tratamiento, siempre que nos acerquemos a ella sin ideas *a priori*, limpios de prejuicios y con la convicción de que ella es sólo un aspecto importante de un complejo mundo al que aportó una savia vivificadora y perenne, en una lucha constante por hacer al hombre tanto más humano cuanto más reconociera las diferencias insalvables entre el mundo divino y el humano, y que, desde Delfos, le enseñaba a sólo «pensar las cosas propias de los hombres» (θνητὰ φρονεῖν).

Aunque de la antigua religión griega se puede decir que «su templo es el mundo cuya plétora vital y agitación le suministra el conocimiento de lo divino» [9], nos vamos a limitar necesariamente al examen de algunas de sus parcelas más interesantes, en las que claramente se pondría de manifiesto la vinculación estrecha entre ellas y la religión, que será siempre una aliada inestimable en las principales actividades en estudio. La constante participación del sentimiento religioso en el mundo (κόσμος) griego es así relevante en el campo de la literatura, del arte, de la filosofía, de la política y de la vida social y económica en general. Dentro de este marco multiforme, a la vez que compacto, ha expuesto atinadamente algún autor las creencias religiosas del pueblo griego, con las ventajas que a ello hemos conferido [10].

p. 140, que quién nos asegura que no nos engañamos al examinar desde una posición externa una religión antigua, extraña a nosotros.

[9] Walter F. Otto: *ob. cit.*, p. 7.

[10] Nos referimos a Pettazzoni en su obra citada anteriormente.

2. *La ciudad griega y la religión*

Si tenemos en cuenta que en Grecia, como en otros pueblos de la Antigüedad, la religión debió comenzar en la familia, siendo una religión doméstica durante un período muy largo de su historia[11], para de tribal pasar a ser ciudadana y del Estado, comprenderemos fácilmente la razón de su presencia en los aspectos más importantes de la vida del hombre, así como en las manifestaciones más preclaras de su inteligencia. El griego, quizá más que ningún otro pueblo, vivió siempre apegado en su quehacer cotidiano a estas instituciones, de las que la ciudad (πόλις) se convirtió con el tiempo en la fuerza aglutinante y el marco en donde forzosamente tenía que desarrollar toda su actividad, tanto material como espiritual. Pues, como dice Fustel de Coulanges, de la religión sacó precisamente la ciudad «sus principios, sus reglas, sus usos y sus magistraturas. Pero con el tiempo esas viejas creencias se modificaron o desvanecieron: el derecho privado y las instituciones políticas se modificaron con ellas. Apareció entonces la serie de revoluciones, y las transformaciones sociales siguieron de modo regular a las transformaciones de la inteligencia»[12]. Queda bien claro en estas palabras del autor francés el decisivo papel que representó en Grecia (pues a la ciudad griega y romana se refiere) la religión, con la que se transformaba siguiendo su ritmo toda la vida de los habitantes de la πόλις. Si es cierto que hemos de pensar en períodos religiosos antes de la πόλις y después de ella, es precisamente en ese momento cuando la llamada religión griega por antonomasia recibió su mayor impulso y sus características definitivas al ser ratificada y aceptada de forma oficial por el Estado

[11] Consúltese sobre esto *La ciudad antigua*, trad. cast., Barcelona, 1961, pp. 38 y ss., de Fustel de Coulanges.
[12] *Ob. cit.*, p. 12.

ateniense. De los grandes movimiento mistéricos sólo el orfismo permaneció ajeno a esta vida ciudadana.

Es cierto, además, que en regiones que por su situación geográfica quedaron marginadas y en las que no se conocen ciudades (πόλεις), es decir, en donde no se desarrolló esta forma ciudadana de convivencia, como Arcadia, Mesenia y el Noroeste, fue más duradero el mantenimiento de ciertos cultos rurales y campesinos, que desaparecieron o perdieron gran parte de su vigor primigenio al incorporarse al culto oficial y ciudadano. Aquí también debió permanecer la religión en su estado doméstico, en donde el padre era el sacerdote que en nombre de la familia realizaba las libaciones a los dioses, generalmente locales y aun familiares, y se mantenía aquella regla absoluta de «suo quisque ritu sacrificium faciat» [13]. «El padre, dando la vida a su hijo, le daba al mismo tiempo su creencia, su culto, el derecho de alimentar el hogar, de ofrecer la comida fúnebre, de pronunciar las fórmulas de la oración. La generación establecía un lazo misterioso entre el hijo que nacía a la vida y todos los dioses de la familia. Estos dioses eran su familia misma, θεοὶ ἐγγενεῖς; eran su misma sangre, θεοὶ σύναιμοι: el hijo tenía, pues, al nacer el derecho de adorarlos y ofrecerles los sacrificios; como más adelante, cuando la muerte lo hubiese divinizado a él mismo, también debía contársele a su vez entre estos dioses de la familia» [14]. Estos dioses, también llamados γενέθλιοι, «familiares o de la raza», y μύχιοι, «dioses ocultos», y πατρῷοι o πάτριοι, dioses «patrios o de los antepasa-

[13] Varron: *De lingua latina,* VII, 88. Cf. también Hesíodo: *Trabajos,* 724 y ss. Beocia, patria del poeta Hesíodo, por su condición de país primordialmente campesino, conservó cultos rurales, como los de Orcómeno, en donde se adoraba a dioses locales, en algunos casos incorporados con su nombre primitivo al culto de un dios principal.

[14] Fustel de Coulanges: *ob. cit.,* p. 43.

dos, del padre», pasarían en algunos casos a convertirse en dioses de la ciudad, imponiendo su culto. Es el desarrollo seguido, en general, por los dioses griegos, que veremos en capítulo aparte, y que en un grupo reducido llegaron a ser dioses nacionales, reconocidos por todos los helenos.

La religión griega, aunque nace fuera de la ciudad (πόλις), es en ella donde alcanza su pleno desarrollo. Esta entidad, que nace aristocrática y después de la invasión doria[15] tuvo, entre otros de defensa y economía común, un motivo fuertemente religioso en su formación. En ella una divinidad principalmente antigua de la familia noble dirigente, sin eliminar por completo los cultos ancestrales de otras clases, se convierte en la divinidad de la ciudad entera. El nuevo dios no es ya πάτριος, sino que pasa a ser cívico (πολιοῦχος, πολιεύς, πολιάς) y su nombre puede ser el de la ciudad. Recuérdese el nombre de Atenea, diosa Πολιάς de Atenas. Su santuario, que estaba en el palacio, en el μέγαρον, la parte más noble de la casa micénica, al pasar su culto a ser público, sirve de modelo a la forma de los templos construidos fuera de la morada real[16].

Dentro del recinto ciudadano debió continuar la selección y sincretismo de los dioses familiares y del campo que rodeaba la concentración ciudadana. Así, poco a poco se fue acentuando el carácter olímpico de un reducido grupo de dioses, que se convirtieron

[15] No tenemos en cuenta las posibles comunidades ciudadanas anteriores a esta invasión. Troya, como Micenas y Esparta, presenta un modelo ciudadano distinto a lo que después se conocerá con el nombre de πόλις. Cf. sobre esto, entre otras, las obras de G. Glotz: *La ciudad griega*, trad. castellana, México, 1957, y H. D. F. Kitto: *Die Griechen*. Von der Wirklichkeit eines geschichtlichen Vorbilds, trad. alemana, Hamburgo, 1960, pp. 39 y ss.

[16] Pettazzoni: *La Religion*, pp. 65 y ss., y Nilsson: *G.g.R.*, I, pp. 74 y 330 y ss. Son así templos como los de Artemis *Orthia* en Esparta, de Apolo en Termos (Etolia), etc.

en el panteón oficial protegido por el Estado. Sin embargo, este desarrollo no encontró pleno desenvolvimiento, al menos en Atenas, hasta el siglo V antes de Cristo. Los antecedentes están en esta ciudad y en otras de la geografía griega en los gobiernos de los tiranos, sobre todo en el siglo VI. Los Pisistrátidas atenienses representan un hito en la formación y aceptación de este círculo olímpico, al mandar hacer una redacción definitiva de los poemas homéricos y proteger el culto de Dioniso y los misterios de Eleusis. Después de las Guerras Médicas y tras las reformas democráticas de Clístenes tenemos ya, al menos para Atenas, demostrada la existencia de una religión patriótica y ciudadana, cuyo punto culminante va a coincidir con el breve, pero fructífero, gobierno de Pericles [17]. La unión entre estas dos manifestaciones humanas fue tan estrecha que S. Wide ha podido escribir que «la religión oficial griega es una religión de legos, que está estrechamente vinculada al Estado; sí, tan fuerte fue esta unión que la religión se mantiene y cae con la πόλις antigua» [18]. Dentro de la ciudad se desenvolvía la vida religiosa, y el Estado en sí era como una Iglesia para los griegos [19]. El gobierno de la ciudad se hace cargo del gasto ocasionado por los numerosos festivales celebrados durante todo el año [20]. Las costumbres tradicionales (νόμοι), de las que formaban parte las religiosas, eran congénitas al Estado y como su segunda naturaleza [21]. Por ello, cuando a mediados del siglo V los filósofos de la Naturaleza, procedentes de Jonia, y los sofistas amenazan con acabar mediante sus críticas con la religión tradicional (φύσις, «naturaleza»

[17] Cf. S. Wide-M. P. Nilsson: *Griechische und römische Religion*, Leipzig, 1931, p. 31.
[18] *Ob. cit.*, pp. 13 y 23.
[19] Dickinson: *ob. cit.*, p. 11.
[20] Véase el capítulo sobre el culto.
[21] Pettazzoni: *La Religion*, p. 191.

contra νόμος, «costumbre, ley»), el Estado cubre la ciudad de estatuas y templos en honor de sus dioses, y en aquellos casos que lo cree necesario celebra procesos de impiedad (ἀσέβεια) contra destacados ciudadanos y pensadores (Anaxágoras, Aspasia, Sócrates) por no someterse a τὰ νομιζόμενα ποιεῖν, «a realizar y mantenerse en los casos y costumbres» de la ciudad. Un dicho griego antiguo decía: ὥς κε πόλις ῥέξῃσι, νόμος ὁ ἀρχαῖος ἄριστος[22], es decir, que la ciudad se erige como norma de actuación para sus habitantes, y un delito de impiedad es considerado como un crimen contra la ciudad, que actúa en defensa propia, acudiendo a las leyes que le ha conferido la voluntad popular. El desterrado, además, sólo podía integrarse a otro grupo social a través de la religión, a través de las súplicas ante los altares o las estatuas de los dioses, a cuya ciudad él pretende ser acogido[23]. La religión griega no se convirtió nunca en nada interno, y mientras pudo resistir las influencias extrañas siguió siendo una manifestación ciudadana y social, a la que no preocupó en absoluto todo lo concerniente a la conciencia y moralidad particular de sus seguidores[24]. Vinculados indisolublemente a la sociedad y a sus elementos constituidos, familia, γένος *(linaje)* y πόλις, los dioses se mostraron siempre propicios a cada uno de sus miembros y a través de las prácticas religiosas en su honor el niño o el joven iba adquiriendo plena ciudadanía[25].

La vinculación estrecha entre religión y Estado motivó como algo natural el uso, por parte del último, del culto a los dioses con fines políticos y como un negocio para el mismo. Pericles envía en el 448-47 una embajada a los Estados griegos para pedirles su ayuda en la reconstrucción de los templos de la

[22] Hesíodo: *Fr.*, 322 (Merkelbach-West).
[23] Vernant: *Mito y pensamiento*, p. 318.
[24] Dickinson: *ob. cit.*, p. 15.
[25] Nilsson: *Religiosidad griega*, pp. 16-17.

Acrópolis destruidos por el invasor persa[25]. Ante la negativa, sobre todo espartana, Atenas emprende esa obra admirable sola y, así, surgen en esta época el Partenón, el llamado Teseion dedicado a Hefesto en el Cerámico y el templo a Posidón en Sunion, entre otros. Tampoco las diferencias políticas dieron paso a la conversión en panhelénicos de los cultos de Eleusis, patrocinados por Atenas[26].

3. *El santuario de Delfos*

Una autoridad religiosa, dice Pettazzoni, hace falta para dirigir todas las fuerzas sociales acumuladas y condensadas en la ciudad. Esa fuerza es Delfos. Situado este santuario de Apolo en uno de los lugares más impresionantes de la geografía helénica[27], fue, sin lugar a dudas, una «autoridad sin competencia en asuntos políticos y religiosos»[28]. Apolo había desplazado de este lugar a otros dioses más antiguos que él de época micénica, a la diosa de la Tierra y a Posidón[29]; los restos arqueológicos atesti-

25 Plutarco: *Pericles*, 17.

26 Nilsson: *G.g.R.*, I, pp. 733-34.

27 Kern: *R.G.* En el volumen II, pp. 96-97, este discípulo de Diels y de Wilamowitz escribe unas líneas que reflejan su espíritu enamorado de lo griego, que se exterioriza sin barreras en diversos lugares de su obra. Dice textualmente: «Wer in dieser Landschaf nicht der Gottheit Wesen empfindet, wem hier Apolls Religion die Seele nicht durchschauert, wird nie und nimmer apollinisch empfinden, dem wird das viel missbraucht Wort Friedrich Nietzsches nur ein Schlagwort bleiben, das es unverstanden weitergibt.» Es decir, que aquel que en este paisaje no sienta a la divinidad, la esencia de la divinidad, nunca jamás podrá sentir apolíneamente; para él la palabra de F. Nietzsche, de la que se ha abusado con harta frecuencia, seguirá siendo una frase hecha, que pasa de largo sin ser comprendida.

28 Nilsson: *Religiosidad griega*, p. 27. Una noticia más detallada de Delfos en Nilsson: *G.g.R.*, I, pp. 625-53.

29 Kern: *R.G.*, II, p. 98. Posteriormente quedó una capilla a Posidón, el ποτειδανιον.

guan la existencia de un culto en aquella época que se ha revelado ahora tan importante para el estudio de la religión griega. Como en otras ocasiones, asistimos a la lucha entre lo antiguo y lo nuevo con la victoria de la divinidad invasora. El dragón de Delfos, Pitón, fue vencido por Apolo, que ocupó desde entonces su puesto.

Delfos no aparece en los poemas homéricos, pero sí en la *Teogonía* de Hesíodo, en donde se nos cuenta cómo Zeus colocó a la piedra que tragara su padre, tras vomitarla, en la anchurosa Tierra, en la divina Pito, bajo las laderas del Parnaso, con el fin de que allí constituyese un monumento perdurable, asombro de los humanos [30]. Para los homéridas, por el contrario, Apolo vaticinaba desde un laurel (ἐκ δάφνης), que, como el olivo a Atenea, pertenece al dios de Delfos. El siglo VI a. de C. fue el momento de mayor esplendor de este santuario panhelénico, que se llenó de estatuas, tesoros y ofrendas procedentes de toda la Hélade. Su fama rebasó las fronteras del mundo griego y reyes de estirpe extranjera, como Creso y Amasis, preguntaron a su oráculo y le obsequiaron con largueza [301].

En forma versificada Apolo respondía por boca de la Pitia, sentada sobre el trípode sagrado, a las preguntas que sobre las más diversas actividades y problemas le hacían mensajeros de toda Grecia [302]. Heródoto nos ha conservado gran número de estos oráculos, que revelan el amplio poder y reconocimiento de que gozó este santuario en la Antigüedad. El texto es con frecuencia muy ambiguo, con lo que quedaba siempre a salvo la veracidad del vaticinio

[30] V, 497-99.

[301] Cf. Heródoto, II, 180; A. Jardé: *La formación del pueblo griego*, trad. cast., México, 1960, p. 85; R. Flacelière: *Adivinos y oráculos griegos*, trad. cast., Buenos Aires, 1965, pp. 60-62, y G. Busolt: *Griechische Geschichte bis zur Schlacht bei Chaeroneia*, Hildesheim, 1967, II, p. 387.

[302] Flacelière: *ob. cit.*, p. 60.

pítico[30₃]. Los intérpretes (ἐξηγηταί) de Apolo se encontraban esparcidos por todo el territorio griego y con ellos este dios se convirtió en el verdadero guía de la nación helena en sus realizaciones más importantes. La colonización y la fundación de nuevas ciudades se realizaban según los preceptos délficos, y él es, como el epónimo de la ciudad, el ἀρχηγέτης *(fundador y jefe)*. El culto a los héroes y a posibles dioses extranjeros era regulado por Delfos, que rara vez permitía el culto a otros dioses. Legisladores como Licurgo y Solón estuvieron vinculados al oráculo de Apolo, y el calendario griego surge no antes del siglo VII a. de C., precisamente en la época en que Delfos comenzó su mayor florecimiento. La vida y el culto quedaban así regulados por Apolo, cuyo nombre aparece repetidas veces en la denominación de los días de los meses. La consecución de la paz entre los hombres y los dioses, y de la tranquilidad política y social recibían de Delfos la solución adecuada. En su templo, arrasado y reconstruido fastuosamente por los anfictiones, Alcmeónidas y dinero enviado por el rey Amasis de Egipto, entre otros, estaban escritas sentencias tan famosas como: γνῶθι σεαυτόν *(conócete a ti mismo)* y μηδὲν ἄγαν *(nada en demasía)*, con las que Delfos se relaciona con las leyes morales más que con prescripciones sociales[30₄]. En general, esta especie de συνθῆκαι *(convenios)*, que llenaban las paredes y columnas del templo, tenían que ver con la amistad, el respeto a los mayores, la educación de los hijos, el propio dominio, la gratitud, el odio a la soberbia, la justicia, etc. Procedentes de los siete sabios, Delfos las acogió y protegió. Por último, diremos que Píndaro, Sócrates y Platón, por ejemplo, fueron grandes admiradores del Apolo délfico, que para el segundo era el único dador de leyes[31].

[30₃] Flacelière: *ob. cit.*, p. 59.
[30₄] Flacelière: *ob. cit.*, pp. 60 y 64, y Busolt: *ob. cit.*, p. 386.
[31] Kern: *R.G.*, II, p. 128. Cf. también Nilsson: *G.g.R.*, I,

Durante el siglo v a. de C. otras organizaciones, como el Estado, y la secularización de la vida y la ilustración sofística ganaron terreno a Delfos, que durante la Guerra del Peloponeso se declaró contrario a Atenas y en los siglos siguientes se convirtió en centro de intrigas [32].

4. *La religión en la guerra*

Como Delfos, aun cuando de una forma distinta, los dioses y los héroes nacionales griegos, según creencia general, participaban en las luchas fratricidas entre las ciudades helenas y en los combates contra el invasor bárbaro. Es un volver a la edad heroica, cantada por Homero, en que los dioses destruyen una ciudad o protegen a sus héroes favoritos. El Olimpo estaba dividido en la disputa troyana y sólo Zeus parece dirigir y observar imparcialmente los acontecimientos humanos ante Ilión. En la vida real y en la gran hazaña realizada por la raza griega contra los persas, los dioses, dice Esquilo [33], son los salvadores de la ciudad de Atenas. En Maratón junto a los hombres lucharon el dios Pan y el héroe Equetleo, y en Salamina, Yaco y el héroe Cicreo [34]. Delfos fue librado de los persas por dos hé-

pp. 644 y ss, y, en general, las páginas citadas en la nota 28. En el capítulo que dedicamos a los dioses recogemos la relación de Apolo con Dioniso y con las purificaciones, pues también Delfos ordenaba las purificaciones y expiaciones de muerte o asesinato, sobre todo. Por lo demás, Esquilo: *Euménides*, 1 y ss., es como una historia del origen del oráculo de Delfos, y el *Himno a Apolo* ofrece algunas noticias sobre los sacerdotes de Apolo Pitio.

[32] Nilsson: *G.g.R.*, I, p. 653, y Flacelière: *ob. cit.*, p. 63.

[33] *Persas*, 347: θεοὶ πόλιν σῴζουσιν Παλλάδος θεᾶς. «Los dioses salvan a la ciudad de la diosa Palas.»

[34] Pausanias, 1, 32, 5 y 36, 1. Cf. L. R. Farnell: *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford, 1970, pp. 360 y 416, nota 168.

roes locales, Filaco y Autonoo[35], y Temístocles, en un discurso a los atenienses, les dice, entre otras cosas: «Pues no tanto hemos sido nosotros los que a tal hazaña hemos dado cabo como los dioses y los héroes, quienes no han podido ver que un hombre solo, impío por demás, y desalmado, viniese a ser señor de Asia y de Europa»[36].

La victoria de Maratón era celebrada el día 6 del mes *Boedromion* y la de Salamina el 16 del *Munichion.* Para festejar la victoria de Platea se instituyó la Fiesta de la Libertad (τὰ Ἐλευθέρια) y se alzó un altar a Zeus Libertador (Ἐλευθὲριος). Este mismo dios dirige y gobierna las guerras y concede las victorias. Los muertos en Maratón recibieron después honras religiosas[37] y varias ciudades rindieron culto a los generales más insignes. En Lámpsaco había un día de Temístocles, en el Quersoneso de Milcíades, en Anfípolis se honraba a Brásidas y en Samos a Lisandro[38].

Muy vinculado con la victoria griega sobre los persas se encuentra el ideal de σωφροσύνη *(prudencia y moderación),* sobre el que los poetas trágicos vuelven constantemente en sus obras. Esta virtud, por ejemplo, adornaba, según Esquilo[39], al ateniense Anfiarao ante el enemigo argivo y frente a ella los persas estaban llenos de ὕβρις *(soberbia),* que lleva al hombre a romper las fronteras humanas y a ser castigado por ello por los dioses, envidiosos ante su grandeza. La historia herodotea de Polícrates y Amasis[40], así como la de Creso, son un reflejo de esta

[35] Heródoto, VIII, 35 y ss., y en el 39 se menciona especialmente a estos héroes.
[36] Heródoto, VIII, 109.
[37] Pausanias, I, 32, 4.
[38] Kern: *R. G.,* II, p. 243; Plutarco: *Lisandro,* 18; Heródoto, VI, 38 (Milciades); Tucídides, V, 11 (Brasidas). Cf. Farnell: *Greek Hero,* pp. 368 y 425, notas 26 y 300.
[39] *Siete contra Tebas,* 610.
[40] Heródoto, III, 40-43.

creencia popular[41]. El mismo Heródoto piensa que los dioses inducen al hombre a caer en ὕβρις para castigarlo en interés del orden del mundo[42]. Por esto, los griegos, a pesar de su importante y espectacular victoria frente al persa, no se quisieron dejar llevar por la soberbia, que sabían les podía acarrear la desgracia final. «Prefirieron atribuir el honor a sus dioses y sus héroes nacionales, porque sólo obtuvieron la victoria por la existencia de los inmortales, que lucharon a su lado verdaderamente»[42₁].

Uno de los ataques más conocidos contra el pensamiento religioso de los griegos es aquel que ve en la religión griega una *Kunstreligion,* es decir, una religión que se manifiesta principalmente en obras de arte y que carece, por tanto, de un verdadero sentido religioso. Pero, sin necesidad de detenernos en demostrar lo falso de tal afirmación, no nos sería difícil mencionar países y épocas en los que el fenómeno griego encontraría un paralelo muy revelador. Algunos pueblos europeos contemporáneos profundamente religiosos han expresado las esencias más íntimas de todo un κόσμος *(mundo)* extraordinariamente impregnado de una vida del más allá, de una vida religiosa, por medio de la creación artística, presente, como en Grecia, en las plazas con sus vírgenes y cruces sobre altos pedestales, en sus calles flanqueadas por nichos y en sus templos y en sus casas presididos por imágenes de santos, los más variados, a los que se les rinde un culto público y privado sin paliativos.

[41] Heródoto, I, 34.

[42] Heródoto, VI, 135, y I, 159. En Nilsson: *G.g.R.,* I, pp. 734-737 ,y Kern: *R.G.,* II, pp. 257-62, se puede completar la doctrina griega sobre los conceptos de ὕβρις, σωφροσύνη, νέμεσις y φθόνος.

[42₁] Ridder-Deonna: *El arte en Grecia,* trad. cast., México, 1961, p. 48.

El arte griego estuvo siempre fuertemente vinculado a la religión[42₂]. La poesía, la escultura, la arquitectura, la pintura y aun la música no fueron sino el lenguaje del pensamiento religioso, que a través de ellos contribuía a la formación y educación (παιδεία) del pueblo griego. En Grecia bien se puede decir que «el arte pertenece a los dioses»[43], que «los hombres continúan siendo productivos en poesía y arte mientras son religiosos; después sólo serán meros imitadores o repetidores»[44] de un pasado al que se sentirán incapaces de superar, y que, como dice Wilamowitz, «el arte ofrece lo más elevado, lo eternamente actual sólo cuando está al servicio de una religión que vive de verdad en el corazón de un pueblo»[44₁].

El arte, como las otras facetas de la civilización griega, evolucionó con el tiempo, para alcanzar sus más elevadas cotas cuando la religión, en el reducido espacio de la ciudad (πόλις), se convierte en una aliada inestimable del Estado. Aristóteles opinaba, por ejemplo, que los tiranos erigieron algunos de los grandes templos para tener ocupado al pueblo, con el fin de que no dispusiera de tiempo ocioso para conspirar contra su gobernante. Este sería el motivo de la edificación del templo de Zeus Olímpico por los Pisistrátidas y de los templos de Samos, obras

[42₂] Esta afirmación será situada y entendida en su justo alcance en la exposición que sigue, en donde veremos cómo en el Helenismo los artistas siguen haciendo uso en sus obras de los dioses y de sus mitos, pero en ellas ya no se descubre una verdadera religión. La arquitectura construirá, junto a los templos, palacios y casas suntuosas, cuyas ruinas subsisten.

[43] K. Schefold: *Griechische Kunst als religiöses Phänomen*, Hamburgo, 1959, p. 60.

[44] Schefold: *ob. cit.*, p. 7.

[44₁] *G.d.H.*, II, p. 105.

de Polícrates[45]. Es así como religión, arte y política se nos muestran solidarias y vinculadas al proceso de evolución natural de la cultura griega. Es un ir de la mano de estas tres facetas que no va en contra de una auténtica religiosidad del pueblo griego. «El arte acude en ayuda de la religión encarnándola en formas divinas tangibles y concretas», dice Pettazzoni[46], y ya hemos visto cómo, en un momento de profunda crisis de las creencias tradicionales, se alzan en la ciudad de Atenas templos y estatuas de los dioses para contrarrestar el ateísmo y la crítica que se iba apoderando, sobre todo, de las clases más elevadas. Además, y en líneas generales, se puede decir que en Grecia el arte sigue una línea paralela a la religión. Así, nos encontramos en la Edad de Bronce con un dominio de las representaciones naturales sin figuras de los vasos, que señalan a un mundo en el que la Naturaleza forma un todo en el cual se encuentra inmersa el alma del hombre primitivo. El arte cretense, dice Schefold, adora a sus dioses no en ídolos, sino como fuerzas de la Naturaleza[47]. Es un mundo en el que lo numinoso, aquello en lo que R. Otto descarga el peso del origen de la religión[47₁], se hace patente en la totalidad de las cosas y sólo en ellas, sin intermediarios posibles, pues no eran necesarios en un mundo en el que se empezaba a conocer las diferencias entre lo divino y lo profano y se comenzaba a vislumbrar la idea y el fenómeno religiosos. Más tarde, y en la época clásica, la separación de los dos mundos es ya un hecho, y la unión se realizará por caminos distintos. La divinidad se separa de la estatua y se nos habla de epifanías de las divinidades junto a su estatua. El escultor se da

[45] *Política*, V, 1313 b. Cf. también Plutarco: *Pericles*, 12.
[46] *La Religion*, p. 230.
[47] *Ob. cit.*, p. 15.
[47₁] *Lo santo (Lo racional y lo irracional en la idea de Dios)*, trad. cast., Madrid, 1965, p. 163.

cuenta de que la divinidad es algo más, y en el helenismo se piensa que uno se puede acercar más a la divinidad si se renuncia a su retrato. La adoración sin estatuas al aire libre cobra en esta época un nuevo sentido [48]. Es como un nuevo retorno al período arcaico. La representación simbólica y alegórica domina, así, el arte helenístico.

La evolución, por otro lado, que sufre la idea de la divinidad a través del pensamiento griego, se puede seguir en las representaciones artísticas de los dioses a lo largo de las distintas épocas. Así, son hitos en este devenir artístico-religioso las conocidas imágenes de madera (τὰ ξόανα) y las llamadas ἀργοὶ λίθοι *(piedras sin pulimentar)*, con las que al principio fueron representados los dioses [48₁]. Heracles y las Cárites en Beocia eran adorados de esta forma [49]. Luego el mundo divino, esculpido en mármol, sobre todo por Fidias y su escuela, en los monumentos de la Acrópolis ateniense en el siglo V a. de C., responde a una religión olímpica protegida por el Estado. Aquí, más que en ninguna otra parte, la escultura griega se convirtió en expresión de la religión nacional, que va unida íntimamente a los intereses de la πόλις *(ciudad)* y cuyo fin primordial será hacer estatuas de dioses y de héroes, como el de la pintura representar escenas mitológicas [50]. Ahora bien: se ha de tener en cuenta también que cada divinidad es el producto de una síntesis y de una evolución; de ahí que las imágenes de los dioses no estarán fijadas universalmente, aunque pueda dominar una determinada característica sobre las restantes. Dioniso es

[48] Schefold: *ob. cit.*, pp. 86 y 128.

[48₁] A veces se conserva la unión con la materia arcaica. Hera de Samos continúa siendo representada por un trozo de madera.

[49] Wide-Nilsson: *ob. cit.*, p. 16.

[50] Dickinson: *ob. cit.*, pp. 206 y ss y 217, y Ridder-Deonna: *ob. cit.*, p. 47.

representado con barba y como un adolescente imberbe, Apolo a veces con la lanza y Zeus puede aparecer como un niño [50i].

El Zeus de Olimpia, la estatua de Atenea *Parthenos* en oro y marfil para la *cella* del Partenón y el maravilloso friso del mismo templo pueden servir como modelos para ejemplificar el concepto elevado que el artista clásico llegó a tener de sus dioses. Una imagen de culto de Fidias, dice Wilamowitz, pudo muy bien alcanzar la epifanía de la divinidad, y su Zeus, como otras figuras más antiguas, lograron ese poder [51]. En las obras de este gran escultor, más que en ningún otro, se llegó a la perfección con la que el griego, a través de los poemas homéricos, se imaginó a sus dioses. En general no se puede afirmar, sin embargo, que el arte dependiera en Grecia de las obras literarias en su intento por proporcionar una respuesta a la realidad divina, aun cuando Fidias, según se dice, para esculpir su Zeus de Olimpia, acudiera a la descripción homérica del dios omnipotente, padre de dioses y hombres [52]. En esta imagen, además, dice Schefold, el griego sintió por vez primera que allí tomaba cuerpo una nueva experiencia religiosa, que la divinidad se hacía visible como nunca antes lo había sido [53] y, escribe Quintiliano, que «la belleza de la obra parece que aumentó la devoción que ya tenía; en tanto grado igualaba la majestad de la obra a la de aquel dios» [54].

La arquitectura religiosa, por su parte, logró en

[50i] Gernet-Boulanger: *Le génie*, pp. 201-202, y Ridder-Deonna: *ob. cit.*, p. 50.

[51] *G.d.H.*, II, p. 103.

[52] Cf. *Iliada*, I, 528 y ss.: «Dijo así y de su oscuro sobrecejo, guiñó el hijo de Crono; los cabellos del Señor, inmortales, se agitaron en la testa divina, y el grande Olimpo estremecióse todo.»

[53] *Ob. cit.*, pp. 9 y 93.

[54] *Institutio oratoria*, XII, 10: «cuius pulchritudo adiecisse aliquid etiam receptae religioni uidetur, adeo maiestas operis deum aequauit».

otra obra contemporánea cimas que aún hoy contemplamos con asombro. El Partenón, templo de Palas Atenea, sobre la Acrópolis de Atenas, se ha convertido a través de los siglos en objeto de admiración para generaciones y pueblos de la más diversa procedencia. De él dice O. Kern[55] que «no hay en todo el mundo una construcción sagrada de tal unidad y grandeza como era el Partenón y todavía hoy lo sigue siendo en sus ruinas». Todo en él estaba relacionado con Atenea. El frontón oriental representaba el nacimiento de la diosa de la cabeza de Zeus, mientras en el occidental estaba esculpida la lucha de Posidón y Atenea por la Acrópolis. El friso era la representación en movimiento de un pueblo que celebraba en las Grandes Panateneas a su patrona, la diosa Poliada, la veneranda hija predilecta del padre Zeus[55₁].

La πόλις, como aglutinante de todas las fuerzas ciudadanas, entra en decadencia a lo largo del siglo IV a. de C. y, con ella, la religión tradicional. Los dioses antiguos siguen siendo representados por escultores y pintores, pero este siglo se adelanta a posturas dominantes en la época siguiente y se llena de estatuas de hombres vivos que son elevados al rango de héroes. En Atenas Timoteo, Conón, Ifícrates y Cabrias y en Chipre Evágoras son los modelos del arte contemporáneo. Además, con Parrasio y Leocares el simbolismo y la alegoría comienzan a sustituir a las divinidades conocidas, y el arte personifica y representa al *Demos* y a la *Democracia*[55₂]; *Eirene (la paz)*, llevando a su hijo *Ploutos (la riqueza)*, es una obra de Cefisodoto[55₃], y son frecuentes las estatuas de *Nike (la victoria)* y de *Tyche (la fortuna)*[55₄].

55 *R.G.*, II, p. 273.
55₁ Ridded-Deonna: *ob. cit.*, p. 48.
55₂ Pausanias, 1, i, 3; Plinio: *Naturalis historia*, 35, 69.
55₃ Cf. Pausanias, 1, 8, 2 y 1, 18, 3.
55₄ Cf. Pausanias, 9, 16, 1-2.

De Escopas y de Nicerato los antiguos conocían representaciones figuradas de *Hygieia (la salud)*, con frecuencia acompañada de Asclepio [55]. El arte helenístico, siguiendo esta evolución, no tomará como objeto a los dioses, sino a lo que ellos representan. Por otra parte, la aparición del culto al soberano desplaza aún más el tipo de escultura sagrada tradicional, y en Pérgamo son esculpidos los Gigantes, dioses antiguos que había evitado la religión clásica y el arte de la época. La vejez y los niños hacen su aparición en la escultura cuando los dioses clásicos eran eternamente jóvenes.

Lo que hemos visto hasta aquí es un ejemplo claro de cómo en Grecia arte y religión nunca entraron en conflicto, sino que se desarrollaron conservando una estrecha vinculación y, por ello, se puede decir que «el desarrollo del estilo artístico, en todas sus facetas, sólo se explica a través de unas experiencias religiosas» [56]. La falta de un dogma dio libertad a los artistas a la hora de elegir la decoración de los templos, pero las estatuas y los edificios griegos muestran siempre un respeto por el mundo divino que los rodea [57]. Con Gernet-Boulanger diremos que «la expresión artística entre los griegos no se une al pensamiento religioso como una cosa más o menos contingente, sino que forma cuerpo con ella» [58].

La música, parte integrante de la educación griega, la encontramos igualmente vinculada a las manifestaciones religiosas. Sabemos que en las Grandes Panateneas se celebraban concursos musicales, que tendrían lugar posiblemente en el Odeón, mandado construir por Pericles hacia el año 442 a. de C. Las representaciones de tragedias en el teatro de Dioniso alcanzaron entonces su mayor esplendor; la vincu-

[55] Cf. Pausanias, 8, 28, 1, y Plinio: *Naturalis historia*, 34, 80.
[56] Schefold: *ob. cit.*, p. 135.
[57] Schefold: *ob. cit.*, p. 130.
[58] *Le génie*, p. 197.

lación estrecha de estas obras con la religión y con la música, por ser muy conocida, no es necesario que sea aquí resaltada [59].

Por último, el arte en los relieves sepulcrales, por su conexión con la vida del más allá, se convierte también en religión, para lo cual las religiones de misterio debieron jugar un papel destacado [60]. «El arte encuentra una fuente de inspiración en el culto funerario, no menos importante que en el de los dioses, y los difuntos que glorifica participan de la belleza» [60₁].

El arte no contribuyó a debilitar la fe de los griegos en sus dioses; antes bien, su aparente *Kunstreligion* se mostró a lo largo de toda la historia helena como algo solidario con los sentimientos religiosos. Así, sólo «cuando se piensa que lo verdaderamente religioso está reñido o alejado de la representación de la divinidad, entonces se mira a todo el arte griego como algo profano y pagano y sólo se le concede valor estético» [61]. Esto no es justo, pues con Goethe podemos terminar diciendo que «el arte descansa sobre una especie de sentido religioso, sobre una profunda, imperturbable seriedad; por ello se une de tan buen grado a la religión» [62].

6. *La literatura*

El mundo de la expresión literaria en Grecia en sus múltiples manifestaciones se muestra al hombre moderno como un cosmos en el que la religión constituye una parte muy destacada en la concepción general de las distintas creaciones, principal-

[59] Kern: *R.G.*, II, pp. 275-77.
[60] Kern: *R.G.*, II, pp. 278-79.
[60₁] Ridder-Deonna: *ob. cit.*, p. 49.
[61] Schefold: *ob. cit.*, p. 135.
[62] *Schriften zur Kunst*, Erster Teil, Munich, 1962, p. 293.

mente poéticas. Los autores de las épocas arcaica y clásica aceptaron e incluyeron en sus obras el fenómeno religioso como algo natural y representativo de un ambiente, en el que los dioses y su culto formaban una faceta destacada en el cotidiano desarrollo de la vida del pueblo griego. Con el helenismo veremos, no obstante, cómo la religión tradicional y, sobre todo, el mito aparecen en las obras literarias más como un adorno que como un signo de la religiosidad del autor y de la época en que vive. Son muy numerosos y profundos los cambios producidos en esta época en el terreno religioso y éstos se reflejan generalmente en la literatura contemporánea, a pesar de la paulatina secularización en la que se va sumergiendo la vida en la época helenística a todos los niveles.

Si, en líneas generales, se puede afirmar que la literatura griega no ejerció influencia alguna en la religión, no es menos cierto que al moverse en muchas ocasiones dentro de un mundo religioso y cultual, la postura adoptada ante esta importante faceta de la vida del hombre no debió dejar honda huella en la masa del pueblo que escuchaba los poemas épicos o asistía a las representaciones teatrales, aun cuando, como dice Nilsson, «los poetas no eran reformadores religiosos, sino cantores. Lo que un Píndaro o un Esquilo dijeron sobre los dioses y su soberanía apenas dejó huella en la religión de sus contemporáneos y de la posteridad» [63]. Sin embargo, es normal entre los poetas griegos más antiguos el considerarse intermediarios e intérpretes de la voluntad de los dioses ante los hombres. Esto adquiere su ejemplificación más destacada en las plegarias a los dioses, Musas principalmente, con las que poetas como Homero y Hesíodo comienzan sus poemas. La inspiración poética en Grecia es un entusiasmo

[63] *Religiosidad griega*, p. 9.

(ἐνθουσιασμός), un ser poseído por la divinidad, que supera con su sabiduría la capacidad del conocimiento humano. En el canto segundo de la *Ilíada* (484 y siguientes) el poeta suplica a las Musas olímpicas —«pues vosotras sois diosas y doquiera asistís y sabéis todo»— que le digan «quiénes fueron los capitanes de los danaos, quiénes los soberanos». La veracidad del extenso catálogo de las naves y sus jefes queda así salvaguardada; los dioses no pueden equivocarse. En la *Teogonía* de Hesíodo nos hallamos ante una postura semejante. El poeta campesino de Ascra acude a las hijas de Zeus y Mnemosine para que le enseñen la canción, en la que nos narrará el principio del mundo y el nacimiento de los dioses. Las largas listas de Nereidas y de dioses en general reciben aquí también, de la misma forma, una autoridad de la que carecerían sin esta circunstancia.

A. Homero

El conocido pasaje de Heródoto[64] en el que el de Halicarnaso se convierte en el primer historiador de la religión, al hablarnos, entre otras cosas, del origen y del nombre de los dioses griegos, menciona, no sin razón, a Homero y a Hesíodo como los verdaderos padres de la religión griega. Si de ésta se puede decir que es un desarrollo de la homérica[65], no es menos cierto que el eslabón que representan las obras de Hesíodo ha de tenerse en cuenta si se quiere conocer y comprender aspectos más arcaicos de la misma.

Los poemas homéricos han sido, hasta hace unos años, el documento literario más antiguo de que disponía el estudioso de la civilización griega para conocer el mundo griego de los últimos siglos de la

[64] II, 50-53. Véase el capítulo dedicado a los dioses.
[65] Guthrie: *The Greeks*, p. 117.

Edad de Bronce y la única luz que iluminaba la oscura etapa de la Edad de Hierro que la siguió [66]. No es necesario que destaquemos la importancia que tiene el estudio de la religión homérica para conocer el fenómeno religioso entre los griegos. La frecuencia con que los poemas homéricos son mencionados en cualquier tratado de religión griega constituye el testimonio más claro y demostrativo de su destacado interés como fuente indispensable. Por ello, ningún investigador podrá prescindir de estos documentos sin correr el riesgo de no comprender una gran parte de las manifestaciones cultuales de Grecia. Sus dioses, los homéricos, no serán, desde luego, como dice Pettazzoni [67], todos los dioses del pueblo griego, ni su religión toda su religión, pero no hay duda de que la imagen que de los dioses plasmó el poeta en sus poemas fue la que, con raras excepciones, dominó en épocas posteriores, aunque la imposición de sus dioses supusiera la victoria de una religión más superficial y bella contra una fe más profunda [68]. Imperfecto y parcial, Homero no deja de ser un documento religioso incomparable y de primera magnitud. Haciendo uso del material heroico tradicional, el gran poeta épico compuso unos poemas en los que los dioses, los que forman el llamado *Götterapparat*, situados en un plano superior, a la vez que paralelo al de los hombres mortales, controlan las acciones de griegos y troyanos e impiden o favorecen la vuelta de los héroes a su hogar. Son las formas bajo las que Homero creó a los grandes dioses, las que «vivieron en la conciencia del pueblo griego, en su arte y su literatura, si bien con dos excepciones importantes» [69].

[66] Peatazzoni: *La Religion*, p. 51.
[67] *La Religion*, p. 49.
[68] *La Religion*, p. 57.
[69] Nilsson: *Religiosidad griega*, p. 12. Las excepciones son Deméter y Dioniso, que son mencionados muy de pasada y

En un trabajo nuestro de hace ya algunos años escribíamos, al ocuparnos de este mismo tema, que «querer adentrarse en este mundo religioso de los poemas es, sin lugar a dudas, intentar desbrozar los más recónditos rincones de un alma; es examinar a sus dioses y héroes, a sus ciudades y campos, a sus ríos y árboles, a toda la Naturaleza, en una palabra, que rodea sus gestas, viviente y endiosada. Es, en suma, una revisión general a todas las manifestaciones de tipo religioso en los poemas»[70]. Efectivamente, Homero, cuya actitud ante la religión no es mística ni guarda relación alguna con la magia, hace que toda acción humana se refiera a una intervención divina, y no sólo en aquellos momentos en los que los héroes se enfrentan entre sí[71]. Cualquier decisión de cierta importancia en la vida de los héroes es presentada como emanando de la voluntad de los dioses, que se aparecen en el instante oportuno para dirigir el pensamiento y la acción de los hombres, amigos o enemigos. Son, por ejemplo, Palas Atenea con Ulises y Diomedes, Tetis y Hera con Aquiles, Afrodita con Eneas, Apolo y Palas Atenea con Héctor, y Zeus con Agamenón. Pero, además, aquellos actos cultuales en los que el hombre se relaciona íntimamente con la divinidad recorren de parte a parte los poemas. Las plegarias, los sacrificios y las libaciones a los dioses sobrenaturales son numerosos y constantes en las dos grandes manifestaciones de la épica griega. Los héroes recuerdan insistentemente a los dioses, cuyos altares reciben los sacrificios, generalmente cruentos, en los que se pide las más de las veces que la divinidad conceda un favor al oferente.

en contadas ocasiones por Homero. Por ocuparnos de los dioses homéricos en otro lugar, y con el fin de no repetirnos, insistiremos ahora en otros aspectos igualmente importantes de la religión homérica.

[70] *Sacrificio y sacerdocio*, pp. 49-50.

[71] P. Chantraine: «Le divin et les dieux chez Homère», *Fondation Hardt*, Entretiens, I, pp. 47-48.

Menos frecuente es la ofrenda para dar gracias por lo recibido[72]. Cualquiera de los héroes o heroínas de los poemas puede dirigirse personalmente a la divinidad, ya que la figura del sacerdote no sólo es poco frecuente, sino que es un miembro más de la sociedad heroica a la que pertenece. Sólo alguna vez lleva los distintivos que lo caracterizan como persona dedicada al culto de determinados dioses. El poeta menciona los nombres de sólo cinco sacerdotes, y éstos, a pesar de ser honrados y gozar del respeto y la admiración de los que los rodean, tienen una función en cierto modo confusa dentro de la vida descrita en los poemas. Su estado ordinario es el de hombres o mujeres casados. La sacerdotisa Téano es la esposa de Antenor, príncipe troyano[73], y Crises, sacerdote de Apolo, acude al campamento aqueo a rescatar a su hija Criseida[74]. Sin duda Homero tenía una idea clara de las funciones de un sacerdote y no las confundiría con las de un adivino; pero, al intentar describir una situación más arcaica, dejó poco definidas las fronteras en las que terminaban los campos de acción de ambos oficios. Lo curioso es que para la época micénica, que el poeta pretende reflejar, las tablillas micénicas nos han descubierto una complejidad de culto desconocida al parecer por Homero y también por la helenidad posterior. Homero fue un crisol que no permitió que ciertas características cultuales, que, por lo que nos revelan los documentos anteriormente citados, situaban las creencias griegas dentro del marco común del Mediterráneo oriental, no continuasen en la posteridad. Así, la figura del sacerdote, tan poco frecuente en Homero, lo sigue siendo, entre otras cosas, igualmente en toda la Antigüedad griega.

[72] Egisto y Menelao, por ej., en *Odisea*, III, 178 y 273 y ss.
[73] *Ilíada*, VI, 299.
[74] *Ilíada*, I, 11 y ss.

Junto a los nombres de los dioses olímpicos, esos dioses que, comandados por el omnipotente Zeus, forman la gran familia divina, en Homero, cuando se mencionan fuerzas sobrenaturales no reconocibles, se emplea, además del término general para dios (θεός, τὶς θεός o Ζεύς), la palabra δαίμων *(demonio)*, que alguna vez es aplicada a dioses conocidos como Afrodita[75]. Para P. Chantraine, en el artículo antes citado, δαίμων, que puede ser usado como el destino (μοῖρα)[76] o la muerte[77], es anterior a θεός, mientras que autores como Dodds piensan que es una degradación de θεός. De todas formas, los δαίμονες *(demonios)* son fuerzas mal identificadas, muy cercanas a los *Augenblicksgötter*, aunque más que ellos, que intervienen en las acciones humanas. Cuando un héroe no conoce a un dios habla de θεός o de δαίμων, ya que ambos tienen un significado parecido[78]. En general, el último término es usado frecuentemente en la *Odisea*, y ante la disyuntiva de si sustituyó a los dioses antropomórficos o fue sustituido por ellos, el autor francés piensa que ambas posturas son plausibles si se contempla el problema a dos niveles diferentes. El pueblo hablaría de δαίμονες, mientras que el nombre concreto de las distintas divinidades pasaría a sustituir a este término general entre las clases más elevadas.

Por otra parte, en una sociedad guerrera como la que nos descubre la *Ilíada*, la suerte que le tienen

[75] *Ilíada*, III, 420.
[76] *Ilíada*, XVII, 98. Véase Dietrich: *ob. cit.*, p. 321, en donde dice que es difícil hacer una distinción entre dios, démon y una clasificación de Moira (destino).
[77] *Ilíada*, VIII, 166.
[78] Cf. por ej., *Odisea*, XIX, 10 (δαίμων) y 485 (θεός), e *Ilíada* I, 178; VI, 228; XXII, 285, y XIX, 90.

reservada a cada uno los dioses tenía que ser necesariamente una preocupación de primer orden. El hombre podía pensar que el destino, la parte que le corresponde (μοῖρα, μόρος, αἶσα, πότμος), le venia de un δαίμων, de un dios o de los dioses[79], pero en realidad sólo los dioses y Zeus supremo estaban capacitados, como agentes activos, para impartir un destino a los mortales[80]. Este destino, ademas, estuvo ligado desde un principio al conocimiento de la fatalidad de la muerte que aguarda a cada uno[81], aunque en Homero esté también relacionado con el gobierno de la vida humana en general[82]. Esto último ha hecho surgir entre los estudiosos la pregunta de quién constituye en Homero la fuerza más pode-

[79] Dietrich, *ob. cit.*, p. 317, escribe: «La *Ilíada* no puede ofrecer nada que se compare con este démon ctónico, pero hay unos pocos ejemplos en la *Odisea* donde el démon ejerce funciones que no comparte con un dios, y que recuerdan fuertemente aquellas del démon popular de la naturaleza.» Para toda esta problemática, el cap. XII de esta misma obra de Dietrich.

[80] Chantraine: *Fondation Hardt*, Entretiens, I, p. 70.

[81] Dietrich: *ob. cit.*, pp. 322-23.

[82] De las 47 veces que aparece μοῖρα en la *Ilíada*, en 30 μοῖρα, dice Dietrich: *ob. cit.*, pp. 212-13, está relacionada estrechamente con la muerte: bien como diosa, agente de la muerte, sustituyendo a la muerte, o, por último, como poder impersonal, que decide la muerte. Es éste el sentido que Homero tomaría de la creencia popular. En 10 ocasiones y en frases como κατὰ μοῖραν el poeta se refiere a la conducta y posición social, expresadas por el honor y la superioridad. En la *Odisea* (pp. 230-31) se aparta μοῖρα más de la religión popular y, aunque continúa apareciendo como la diosa de la muerte o como la muerte misma, es voluntad de los dioses en tres ocasiones y simplemente «porción» en 44 frente a las 14 de la *Ilíada*. La figura de la Erinia sigue en ambos poemas un desarrollo parecido a Moira. De todas formas, el héroe homérico estaba libre del terror o temor constante a la muerte, a pesar de las conocidas palabras de Aquiles. El no creía en un castigo o premio en la vida del más allá, y sus acciones están libres de cualquier tipo de consideración moral. Es un hombre independiente y orgulloso sin miedo supersticioso a unos dioses inalcanzables o al destino.

rosa, si es el destino o son los dioses. Efectivamente, en ambos poemas se pueden citar varios lugares en los que se dice que el hombre no puede escapar a su destino ni con la ayuda de los dioses. Tetis, por ejemplo, sabe que no puede hacer nada para cambiar la suerte de su hijo Aquiles, destinado a morir ante los muros de Troya [83]. Posidón conoce el destino de Ulises y, muy a pesar suyo, no lo puede impedir [84], y el mismo Zeus nada puede hacer para que su hijo Sarpedón no caiga muerto a las manos de Patroclo [85] ni oponerse a la desgracia que se cierne sobre Héctor [86]. Frente a esto, tanto en la *Odisea* [87] como en la *Ilíada* [88] se nos dice que los dioses o el destino y una divinidad fijan la suerte de los hombres. Aquí no existe conflicto, dice Chantraine [89] y sí en los casos primeros, en los que se puede dudar no sólo del poder de los dioses, sino del poder del propio Zeus. La antinomia que surge de estos contextos se puede salvar planteándonos el problema de forma distinta [90]. Se puede aceptar que entre los griegos existía la creencia en lo inevitable del destino y en un orden de cosas ineluctable, pero en el plano religioso el hombre creía en la acción de los dioses. Estos pueden retardar en los poemas el destino (la muerte), pero no lo hacen, por seguir dentro de ese κόσμος *(orden)* en el que estaban inmersos como todo lo existente en el mundo. El problema

83 *Ilíada*, XVIII, 70 y ss.
84 *Odisea*, V, 288.
85 *Ilíada*, XVI, 431 y ss.
86 *Ilíada*, XXII, 168 y ss. En XXII, 209 y ss. se refiere la escena en que Zeus pesa en la balanza las δύο κῆρε, «las dos suertes» de Aquiles y Héctor.
87 *Odisea*, XIX, 592-93 (los dioses); XI, 560 (Zeus), o XI, 292 (θεοῦ μοῖρα); XXII, 413 (θεῶν μοῖρα), etc.
88 *Ilíada*, XVIII, 118 (Hera y la μοῖρα), y XIX, 410 (θεός y la μοῖρα), etc. Estas citas, como las anteriores, siguen el texto citado de Chantraine.
89 *Fondation Hardt*, Entretiens, I, p. 71.
90 Cf. Chantraine: *Fondation Hardt*, Entretiens, I, p. 73.

desaparece así y queda salvaguardada la fama de los dioses. Esto es más verosímil, creemos, que la explicación dada por otros autores, según la cual en esta aparente contradicción del pensamiento religioso homérico tendríamos una nota más de la doble procedencia, indoeuropea y mediterránea, de su esquema y creencias divinas.

Por último, un tema que ha sido objeto de estudio y motivo de debate es el que plantea la relación entre los dioses, Zeus y la justicia en los poemas homéricos[91]. Chantraine, por ejemplo, en el artículo ya citado, cree encontrar ya en la *Ilíada* dos pasajes, al menos, en los que Zeus es responsable de la justicia entre los hombres. Uno de ellos está en el libro primero, donde Aquiles, lleno de cólera, lanzando un solemne juramento, dice: «Si por este bastón que ya ni hojas jamás producirá, ni verdes ramas..., pues el bronce mondólo bien en torno hoja y corteza, y en sus palmas ahora llévanlo nobles hijos de la Acaya, los que ministros son de la justicia (δικασπόλοι) y las sentencias, en el nombre de Zeus dictadas»[92]. En el ejemplo segundo se encuentra una fórmula más cargada de significación: «Bien, así como un día de otoño la tierra se ensombrece y apesanta toda entera, bajo el bramar de la tormenta, si violento aguacero Zeus derrama, cuando enojado está contra los reyes que en la pública plaza, por violencia, sentencias contra la ley torcidas dictan y sin acatamiento hacia los dioses, la justicia (δίκη) destierran, sus ríos todos la corriente desbordan de sus cauces»[93]. Ante esto no nos parece que se pueda negar la relación defendida por el mencionado autor. Zeus es en

[91] Cf. Hugh Lloyd-Jones: *The justice of Zeus*, Berkeley, 1971, que no hemos podido tener en cuenta al redactar estas líneas. Trata de la idea de la justicia desde Homero a los Sofistas.
[92] *Ilíada*, I, 234 y ss.
[93] *Ilíada*, XVI, 386 y ss.

el mundo muy peculiar de la *Ilíada* un dios relacionado, de alguna forma, con las acciones justas e injustas, es un garante de los juramentos [94] y protector de huéspedes [95]; otra cosa es que sea en la *Odisea*, poema que plantea y desarrolla con cierta detención el problema de la desmesura (ὕβρις) de los pretendientes, donde nos encontremos la idea de la justicia divina como un hecho común, y en pleno desarrollo un pensamiento moralizante.

Pero, en líneas generales, se puede decir que los dioses homéricos no tienen nada que ver con la moral, y su comportamiento está lejos de tener en cuenta otra cosa que sus deseos personales. Para los dioses como para los reyes, la ley es el reflejo de su voluntad [96]. La palabra δίκη *(justicia)*, además, no significa en sus orígenes sino «costumbre», «comportamiento», como se puede comprobar en varios pasajes de la *Odisea* [97], aunque pronto, como dice Guthrie, este término adquiere el colorido completamente moral que tiene, por ejemplo, en Esquilo.

B. Hesíodo

Estas breves consideraciones sobre la justicia en Homero nos sirven para examinar a continuación el pensamiento religioso de Hesíodo, en cuya obra *Trabajos y días* se parte precisamente de esta problemática. Zeus es para él la divinidad garante de la justicia y, por ello, castigará a los que han ayudado a su hermano Perses a robarle su patrimonio.

Ante todo y en primer lugar, tenemos que tener

[94] *Ilíada*, III, 103.
[95] *Ilíada*, III, 351, y XIII, 624-25.
[96] Guthrie: *The Greeks*, p. 126.
[97] IV, 689 y ss; XIV, 58 y ss; XI, 218 y ss; XIX, 167; XXIV, 254 y s. Consúltese lo que sobre esta palabra dice Guthrie en la obra citada, pp. 123-26, en donde están recogidas las citas de la *Odisea*, que damos en esta nota.

en cuenta que Hesíodo es un autor más racionalista y menos personal que Homero en su postura ante el fenómeno religioso. Posterior en el tiempo, es, sin embargo, más arcaico en su recogida del material que le proporciona la tradición, común a ambos autores. En su intento de ofrecer un sistema coherente del origen de los dioses, se remonta al principio de las cosas y así nos transmite un panorama de la religión y del mito griegos muy distinto del que podemos hallar en los poemas homéricos. Su *Teogonía* es, casi exclusivamente, una lista de genealogías divinas que se remontan a una verdadera cosmogonía. Sus dioses, frente a los de Homero, aparecen ligados casi siempre al lugar primitivo en el que tienen su origen, y los mitos, en los que la divinidad se representa en figura antropomórfica, son mucho menos frecuentes, por haber sacado a los dioses de las situaciones concretas y particulares, como dice B. Snell[98], en las que el hombre experimenta a la divinidad, tratándolos como si pertenecieran, como las plantas y los animales, a la Naturaleza, y cambiando así lo actual por lo duradero.

Por querer recoger una visión del mundo divino más ajustada a la realidad, no puede pasar por alto Hesíodo lo monstruoso y primitivo, si existió alguna vez. El resultado serán unos dioses que no han sido sometidos al moderno refinamiento de los homéricos, y unos mitos que por su estructura y crueldad guardan una estrecha relación con mitos orientales teogónicos. El ejemplo más claro se encuentra en el conocido relato hesiódico sobre Urano y Crono, del que nos ocupamos en otro lugar, y que encuentra, añadiendo a Zeus, un paralelo casi perfecto en la secuencia de los dioses hititas Alalu, Anu, Kumarbi y el dios del Tiempo. Pero, como acertadamente dice Snell[99], estos rasgos arcaicos no están en la

[98] *Fondation Hardt*, Entretiens, I, p. 104.
[99] *Fondation Hardt*, Entretiens, I, p. 107.

Teogonía por ellos mismos, sino formando parte de una estructura total, en cuyo centro y en el lugar más importante se encuentra Zeus, el «rey que gobierna en el cielo»[100], fundamento sobre el que descansan sus convicciones religiosas. Hacia su reinado se dirige el desarrollo presentado por el poeta en toda su crudeza y realidad. Con él termina el horror y las divinidades de rasgos primitivos y crueles, y los monstruos semejantes a los que existían en la religión de otros pueblos son expulsados. Con ello el poeta de Ascra llega, por así decirlo, al punto donde Homero comienza, pero en él la presencia de los Olímpicos no ha supuesto un intento de purificación del mundo divino. Las sombras están junto a la luz y él no puede desecharlas, pues en ese contraste está basada su historia genealógica de los dioses, en los que cree, a pesar de que el elemento en que desarrolla su actividad, por ejemplo, el mar, no le sea grato.

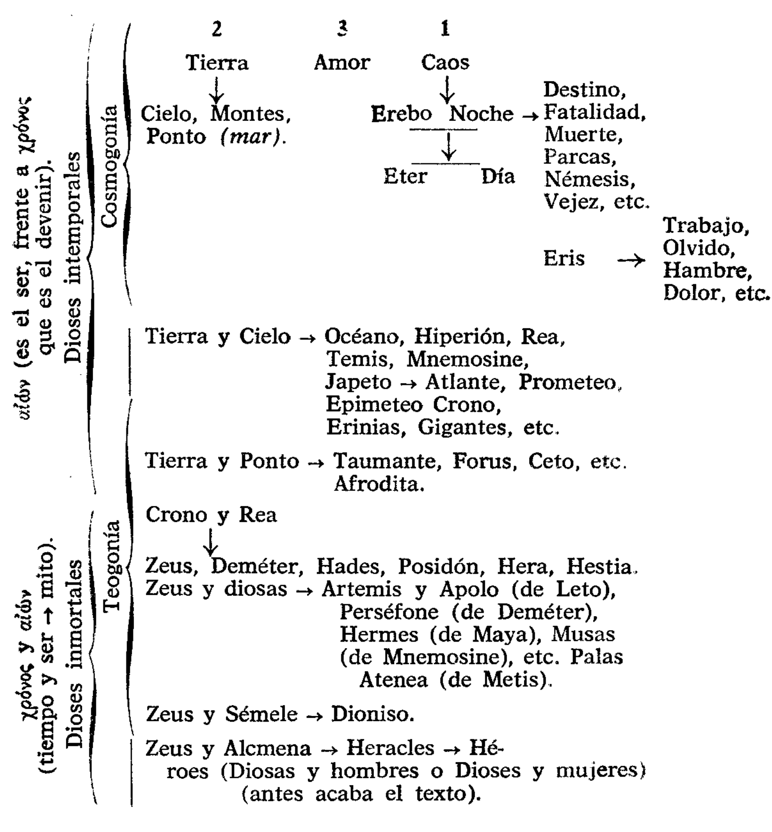
Las obras de Hesíodo *Teogonía* y *Trabajos y días* han sido objeto en lo que va de siglo de estudios que al intentar explicar la estructura interna y externa de las mismas han puesto de relieve aún más la importancia de estos poemas para el conocimiento de la religión griega. Entre todos estos trabajos vamos a ver aquí, por su destacado interés y modernidad, los de P. Philippson y J.-P. Vernant.

P. Philippson ha dedicado un breve trabajo a estudiar lo que ella llama «la genealogía hesiódica como expresión de una forma del pensamiento griego». «En el mito cósmico griego... —dice— hay siempre dos polos opuestos que, como tales, constituyen juntamente una totalidad»[101]. Por una parte está la esfera del Caos y por otra la esfera de Gaia *(Tierra)*. Son dos

[100] *Teogonía*, 71.
[101] *Origini e forme del mito greco*, Turín, 1949, pp. 21-35 y 39-82.

series de linajes que no están unidos unos con otros, sino que los descendientes de Caos, a través de la Noche (Nύξ), son malos y enemigos (Envidia, Engaño, Vejez, Lucha, Cansancio, Hambre, Dolor, etc.); en el polo opuesto están los demás dioses. Esta forma polar del pensamiento se encuentra con diferencias en la filosofía de los opuestos de los jonios, pero aquí, en las genealogías divinas, los dos elementos opuestos «si pierden el polo opuesto, perderán también su sentido mismo», es decir, son en tanto que se mantiene ese dualismo o polaridad. Además, «cada divinidad griega importante se presenta en esta forma —agrega—: Hera, Artemis, Apolo, Erinias (y Euménides), o las divinidades entre sí: Artemis con Afrodita, Apolo con Dioniso son esencialmente figuras cuyo carácter se mueve dentro de esta polaridad.» «Ahora se ve cómo el cosmos de Zeus no consiste sólo en semejantes divinidades polares y opuestas polarmente entre ellas, sino que su existencia misma se basa sobre los dos polos: el ser intemporal y el devenir que se cumple en el tiempo. Porque, al igual que la primera fase del mito cósmico, el mundo intemporal del ser, se forma en su unidad de las dos esferas polares del Caos y de Gaia *(Tierra),* así también la fase segunda, el cosmos, la fase ordenada del mundo, debe formarse como unidad y durar como unidad por medio del encuentro de dos polos opuestos.» P. Philippson termina diciendo que «en la forma de la genealogía vemos nosotros una expresión coherente y única del ser y del devenir del cosmos».

En un cuadro sinóptico, y en resumen, tendríamos, siguiendo a P. Philippson, la siguiente estructura de la *Teogonía:*



En esta *Teogonía* hay que señalar que existen dos canciones de las musas en los versos 11 y 43. En la primera no se sigue la genealogía, sino la importancia, con lo que Hesíodo ha querido dejar claro antes de dar su esquema cosmogónico y teogónico que en él no tendrá en cuenta la jerarquía y sí la genealogía de los dioses.

Como ha visto M. L. West, entre otros autores, la *Teogonía* de Hesíodo es representativa de un tipo de literatura muy antiguo y a la vez muy extendido

en el mundo[102]. En Egipto, Babilonia, Israel, Persia, India, etc., se hallan ejemplos de cosmogonías y teogonías parecidas a las que acabamos de analizar en Hesíodo, y en la misma Grecia se atribuyen teogonías a Orfeo, Museo, Aristeas, Epiménides; teogonías en prosa de Abaris, Ferécides, etc., y cosmogonías de Lino y Tamiris. Por último, Ancusilao empezó sus *Genealogías* con una teogonía[103]. En *Trabajos y días,* que presentan una estructura caótica, se pueden, no obstante, señalar algunas partes claramente diferenciadas[104]. El tema principal es la justicia[105] y tras el proemio (1-10) tenemos la discusión entre la Eris buena y la mala, las recomendaciones a su hermano Perses y la alabanza al trabajo. Aquí se insertan los mitos de Prometeo y la creación de Pandora. Después está el mito de las Edades, seguido por la fábula del gavilán y el ruiseñor para ejemplificar la existencia del mal y del bien en la quinta edad. Siguen los avisos a Perses y los reyes para que no sean injustos y, finalmente, Hesíodo se ofrece a Perses como consejero para que siga el camino recto.

[102] *Hesiod. Theogony,* Oxford, 1966, pp. 1-§ 1.

[103] Cf. West: *ob. cit.,* p. 12. Para la estructura de la *Teogonía* y la posible reconstrucción de las partes originales de la misma se puede consultar ahora, entre otros, el artículo de G. S. Kirk «The structure and aim of the Theogony», *Fondation Hardt,* Entretiens, VII, pp. 63-95, y en este mismo volumen los trabajos de otros especialistas como W. J. Verdenius. El autor inglés suprime, por ej., los pasajes de la descripción del Tártaro (vv. 736-819), el episodio de Tifón, que le sigue, y la lista de diosas con sus amantes mortales desde el verso 965 al final, además de una serie de versos sueltos que no muestran el estilo hesiódico ni su vocabulario. Con esto, piensa Kirk, vienen a ser más interesantes los episodios de la mutilación de Urano por Crono y la lucha de Zeus contra este último, quedando todo concentrado en la elevación de Zeus como rey de dioses y hombres.

[104] Cf. Hans Diller: *Die dichterische Form von Hesiod Erga,* Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Jahrgang 1962, N. 2.

[105] Snell: *Fondation Hardt,* Entretiens I, p. 111.

En resumen, he aquí un cuadro que intenta recoger el estudio de J. P. Vernant[106] sobre el mito de las Edades o Razas en la obra de Hesíodo:

Plano en el que se oponen ↓	Razas				
A. Piedad	Raza de Oro	=	δίκη (justicia)	→	δαίμονες ἐπιχθόνοι *(demonios terrestres* que deambulan por la tierra).
	Raza de Plata		ὕβρις (orgullo)	→	δαίμονες ὑποχθόνοι *(demonios subterráneos).*
B. Guerra	Raza de Bronce	=	ὕβρις	→	*muertos anónimos.*
	Raza de Héroes		δίκη	→	muertos anónimos, pero algunos llegan a ser famosos → Campos Elíseos.
C. Trabajo y piedad	Raza de Hierro	=	δίκη y ὕβρις, orden y desorden personificados *en las dos Eris.* Nobles y campesinos.		
	Raza de (Hierro)		Reinaría ὕβρις y después δίκη, las dos posibilidades del ciclo hesiódico.		

A este cuadro se añade lo siguiente, que corresponde a las tres dicotomías:

A. Realeza.	A. Juventud $\frac{\text{positiva}}{\text{negativa}}$
B. Epoca de los guerreros.	B. Edad adulta. Parte de ἥβη.
C. Epoca de fecundidad y trabajo.	C. Juventud y vejez.

106 «Structures du mythe. Le mythe hésiodique des races.

> Es decir, el tema hesiódico se organiza sobre una perspectiva dicotómica, dice Vernant, que domina el esquema tripartito y lo dirige hacia dos direcciones antagónicas. Además, se observa una tensión entre δίκη *(justicia)* y ὕβρις (*orgullo*) y cómo las cinco (seis para Vernant) se oponen en diversos planos, que son: la piedad, la guerra y el trabajo y la piedad.

Frente a la *Teogonía,* en la que Hesíodo nos habla del paso del mal al bien, es decir, de la evolución de unos dioses monstruosos y crueles a un cosmos divino en cuya cúspide está Zeus justiciero, en *Trabajos y días,* en el mito de las Edades, se va de lo bueno a lo peor, con la salvedad de la generación de los héroes, que queda bien explicada en el esquema dicotómico de Vernant. El final, representado por la Edad de Hierro, la del poeta, es un mundo en el que están presentes ambos poderes, buenos y malos [107]. Además, mientras en la *Teogonía* explica el porqué de las genealogías y, por tanto, el paso del mal al bien, en *Trabajos y días* no da las razones y sólo dice, por ejemplo, que en la generación presente reina la injusticia y la fuerza. El poeta ha sufrido injustamente y por ello pinta así el desarrollo de la Humanidad, aunque no busque la causa y el origen de esos males que aquejan a su mundo. Hesíodo sólo ha querido poner orden en el mundo divino; en el humano ha tomado lo que le ofrecía la tradición y lo deja todavía con sus contradicciones, aun cuando como todos los maestros de la virtud avisa de la

Essai d'analyse structurale», *Revue de l'Histoire des Religions,* 1960, pp. 21-54. Ahora recogido en *Mito y pensamiento,* así como la respuesta a M. Defradas: «Essai de mise au point», *Revue de philologie,* 1966, pp. 247-76, titulada «Le mythe hésiodique des races. Sur un essai de mise au point».

[107] Snell: *Fondation Hardt,* Entretiens, I, pp. 109-10.

maldad de este mundo[108]. En él se agranda el abismo entre los dos mundos, el divino y el humano, pues los hombres contemporáneos son desvergonzados e injustos y, además, débiles ante los dioses.

A la mitad del poema Hesíodo nos proporciona lo que se ha llamado el calendario del campesino, pero no es completo y, además, tiene un carácter asociativo. Los «Días», que ha sido considerado como espúreo por algunos autores, es, sin embargo, hesiódico por su estilo, entre otras razones, para P. Mazon[109].

C. La poesía lírica

Desde Homero y Hesíodo hasta los grandes pensadores trágicos se descubren en la historia del pensamiento religioso griego unas características relativamente fáciles de detectar, aun cuando la pobreza del material disponible tenga que dejar muchos problemas e incógnitas sin una solución satisfactoria. Durante este espacio de tiempo, en el que tendríamos que incluir la época en que vivió Hesíodo, los problemas de tipo social y económico han adquirido unas dimensiones que, en líneas generales, iban a ser recogidas por la poesía contemporánea. Esta época, que se extiende hasta los primeros años del siglo V y que, en religión, bien se puede decir que pervive en algún autor a todo lo largo de este siglo, se caracteriza por la inseguridad política y el enfrentamiento entre las dos clases, la de los nobles y la del pueblo, que eran por aquel entonces los principales constituyentes de la sociedad griega. Las emigraciones y las luchas internas (στάσεις) son factores que refle-

[108] Snell: *Fondation Hardt*, Entretiens, I, p. 113.

[109] *Hésiode. Théogonie. Les travaux et les jours. Le Bouclier*. Texte établi et traduit par P. Mazon, París, 1944, pp. 79 y siguientes, en la *Notice* que precede a los *Días*.

jan un malestar y una necesidad de cambios sociales profundos que, al producirse, iban a llevar, en ciudades como Atenas, a la aparición del régimen democrático. Enmarcada dentro de estas circunstancias políticas y socioeconómicas, la religión tradicional, sin embargo, se va a mantener en una trayectoria que pese a mostrar, eso sí, un desarrollo, seguirá siendo la heredada a través de Homero.

E. R. Dodds, que habla en la obra citada *Los griegos y lo irracional*[110] del paso «de una cultura de vergüenza a una cultura de culpabilidad» durante la Epoca Arcaica que sigue a Homero, reconoce, no obstante, los puntos de contacto que unen ambas concepciones, sobre las que es muy difícil trazar unas fronteras definitivas[111]. «Lo que encontramos en la Epoca Arcaica —dice— no es una creencia diferente, sino una reacción emocional distinta ante la antigua creencia», y más adelante: «He tratado de indicar que el contraste *(entre ambas culturas)* es menos absoluto de lo que han supuesto algunos eruditos.» Las consideraciones, sin embargo, que desarrolla el autor a lo largo de un interesante capítulo ponen de manifiesto que la religión no ha sido ajena ni ha ignorado los cambios que se han producido a su alrededor. «La doctrina de la dependencia indefensa del hombre —por ejemplo— respecto de un Poder arbitrario no es nueva; pero hay un acento nuevo de desesperación, un énfasis nuevo y amorfo en la futilidad de los propósitos humanos. Estamos más cerca —escribe Dodds— del mundo de *Edipo rey* que del mundo de la *Ilíada.*»

El hombre arcaico poshomérico, no heroico, al enfrentarse con una realidad distinta, reacciona también de forma muy diferente ante el fenómeno religioso, que sigue formando parte importante de su quehacer cotidiano. El es, en primer lugar, un *homo*

110 Páginas 37-58.
111 Sobre todo, las páginas 38-39 y 51.

religiosus, y esta faceta de la vida le preocupa y la somete a continuas reflexiones, que hallamos, muy fragmentariamente, en los textos de los poetas de los siglos VII y VI a. de C. Si Tirteo y Calino mantienen un ideal que se asemeja en grandes rasgos al homérico, los tonos que descubrimos en un Arquíloco, Mimnermo, Semónides o Solón son muy diferentes y reveladores de la nueva concepción del mundo, en todas sus facetas, que va dominando el pensamiento griego. En algunos aspectos, como el relativo a la vida del más allá, las variaciones serán prácticamente nulas y tanto Mimnermo, Solón, Teognis o Semónides seguirán las ideas vertidas en los poemas homéricos [112]. El hombre es un ser efímero para los poetas líricos arcaicos, su juventud es pasajera y después de la muerte habrán terminado para él lo mismo las alegrías que las penas [113]. Un pesimismo constante invade el alma de estos hombres, para los que la muerte, tan aborrecida y temida, es una constante, un paisaje de fondo en su poesía, y el Hades un motivo de meditación muy general [114]. Pero los dioses se hacen presentes con los mismos atributos que lo hicieran en Homero y son aceptados sin mayores problemas, como lo atestiguan, por ejemplo, conocidos pasajes de Safo o Arquíloco, en los que se acude a la divinidad para pedirle su protección o ayuda y obtener algún favor [115].

[112] Rohde: *ob. cit.,* pp. 437-41.

[113] Cf., por ej., los fragmentos de Mimnermo, 1 y 2; Solón, 12 y 14, y Teognis, 973 y ss. Seguimos la edición de F. R. Adrados: *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos,* I-II, Barcelona, 1956.

[114] Solón: *Fr.,* 22; Mimnermo: *Fr.,* 1, 2 y 6, y Semónides: *Fr.,* 1, 2, 3 y 4.

[115] Cf., por ej., el fragmento 1 de Safo dirigido a la diosa Afrodita o la llamada *Elegía a Pericles* de Arquíloco, *Frs.* 3-7, entre otros.

D. Píndaro

Por otra parte, Píndaro, el poeta de Tebas, es considerado por los estudiosos de la cultura griega como el último eslabón y el postrer representante de una época y unos ideales que van a morir con él. Sin que esta afirmación, como otras tantas, pueda ser admitida de forma absoluta, sí es verdad que en Píndaro nos hallamos ante esa figura típica, puente y enlace entre dos mundos, defensor a ultranza de lo tradicional y antiguo, pero que vive en su propia esperanza los nuevos acontecimientos contemporáneos que señalan a formas de vida muy distintas y vaticinan unos cambios esenciales en la sociedad griega [116]. Como los poetas antes citados, Píndaro es tradicional y homérico en su concepción del origen y el destino del alma [117], que desaparece en el mundo subterráneo después de separarse del cuerpo y de extinguirse su poder. Pero por otra parte encontramos en él la creencia en que los héroes tienen una vida mejor tras la muerte, para, en ocasiones, hablarnos en los mitos de raptos, y de una inmortalidad compartida a la vez por el cuerpo y el alma [118]. El gran poeta tebano además pudo conocer en sus viajes a Sicilia las doctrinas órfico-pitagóricas, que le llevarían a desarrollar en la segunda de sus *Olímpicas*, dedicada a Terón de Agrigento, el origen divino del alma, no sujeta a destrucción, eterna e inmortal, que tras tres reencarnaciones con tres existencias sin mancha puede alcanzar el descanso y convertirse, en su caso, en héroe celebrado por los hombres y cuya existencia transcurirá en la llamada Isla de los Bienaventurados. Es algo que el poeta encontró y acep-

[116] A pesar de ser un aristócrata, él compuso poemas para demócratas y tiranos. Cf. Wilamowitz: *G.d.H.*, II, p. 128.

[117] Cf. *Nemea*, IV, 85; *Olímpica*, IX, 33-35; *Pítica*, XI, 19-22, etcétera.

[118] Rohde: *ob. cit.*, pp. 442-43.

tó, como dice Wilamowitz [119], con vistas al destinatario de la oda, al que le era familiar esta imagen del mundo subterráneo: toda una teoría extraña a la religión tradicional, presente en Homero y dominante en las doctrinas de poetas y pensadores posteriores a él.

En general se puede decir que la religión de Píndaro refleja su ascendencia aristocrática [120]. Los dioses y los hombres tienen para él un mismo origen, pero entre ellos hay una diferencia insalvable, que si el hombre trata de ignorar incurre en ὕβρις *(insolencia)* [121], y por ello recomienda el poeta θνατὰ θνατοῖσι πρέπει («aspiraciones humanas convienen a los mortales»), que cierra el pensamiento anterior, en el que había aconsejado no esforzarse por ser Zeus [122]. Sus dioses son antropomorfos y al frente de ellos y ocupando el lugar más destacado está Zeus [123]. A pesar de su politeísmo, se trasluce una creencia en una cierta naturaleza común de la divinidad, sin que se pueda hablar de un monoteísmo; al menos no llega a esa conclusión, aun cuando parezca buscar una idea más general y unitaria de lo divino [123₁]. El destino, del que nadie puede escapar, procede de los dioses [124]. Píndaro, además, no se muestra cerra-

[119] *G.d. H.*, II, p. 127.

[120] Nilsson: *G.g.R.*, I, pp. 748-49. G. Rudberg: «Zu Pindaros' Religion», *Eranos*, 43, 1945, pp. 317 y ss., y, sobre los dioses, el capítulo en la obra de J. Duchemin *Pindare, poète et prophète*, París, 1955, y C. M. Bowra: *Pindar*, Oxford, 1964, pp. 42-98. Para Nilsson: *G.g.R.*, I, p. 749, la importancia de Píndaro desde el punto de vista religioso radica precisamente en que nos proporciona una imagen de la religiosidad a la caída del gobierno aristocrático, tal y como la veía un genio poético, que se enfrentó seriamente con los problemas.

[121] *Nemea*, VI, 1 y ss.: Ἓν ἀνδρῶν, ἓν θεῶν γένος.

[122] *Istmica*, V, 16 y ss.

[123] *Nemea*, X, 29-30, *Istmica*, V, 52-53: Ζεὺς τά τε καὶ τὰ νέμει, Ζεὺς ὁ πάντων κύριος.

[123₁] Bowra: *ob. cit.*, p. 86. Cf. *Olímpica*, XIII, 104; *Pítica*, II, 49 y 88; *Fr.*, 140 d, etc.

[124] *Pítica*, XII, 30; *Nemea*, XI, 42, etc.

do a la influencia de ciertos cultos a dioses extranjeros, como lo demuestra la alusión a la Magna Mater, a la que acompaña el dios Pan, «guardián de santuarios venerables», y «una lectura rápida de sus odas y fragmentos nos muestra en Píndaro un número considerable de abstracciones personificadas, sin contar los casos frecuentes donde no se puede decir con certeza si uno se encuentra en presencia de un nombre propio, Χάρις, Μοῖρα, Μοῦσα, o simplemente de un sustantivo abstracto»[125]. Son figuras divinas como Ἀγγελία, Ἀλαλά, Εὐνομία, Εὐφροσύνα, Ἡσυχία, Ὕβρις, madre de Κόρος, etc. En algún caso, como en el de Ἀλάθεια[126], aparecen en raras ocasiones en los demás autores estas personificaciones, que pueden considerarse la mayor aportación de Píndaro a la religión griega. Importante es, además, que Píndaro, a pesar de la separación en el tiempo, se nos muestra, en relación con estas divinidades abstractas, entroncado, como Hesíodo, en una línea muy conocida, que se remonta a un polisimbolismo de las concepciones egeas[127].

Por último, si Píndaro, al que Wilamowitz llama profeta de Apolo, fue un hombre profundamente religioso es algo que, como dice Nilsson, ha de quedar en la duda. Sin embargo, un estudio detenido de su obra nos sitúa ante un hombre que siente la religión de sus antepasados y que posee una idea muy concreta de lo que son o deben ser los dioses. Cuando tiene que aludir o narrar un mito, algo en él frecuente, siempre elige aquella versión en la que la divinidad aparece de una forma más correcta, honrosa y moralizante. Así lo hace en el conocido mito de Tántalo y Pélope, recogido en la *Olimpica* prime-

[125] Duchemin: *ob. cit.*, p. 126.
[126] *Olimpica*, X, 4.
[127] Duchemin: *ob. cit.*, 129 y nota 3. Cf. también H. Fränkel: «Pindars Religion», *Die Antike*, 3, 1927, pp. 39 y ss.

ra, dedicada al famoso Hierón, tirano de Siracusa[128].

Deteniéndonos en el punto a donde hemos llegado en nuestro examen de las manifestaciones religiosas en los escritores griegos anteriores al siglo V, podríamos quizá ya ahora preguntarnos cuál ha sido la aportación de la literatura, de la poesía más concretamente, en el campo de las creencias griegas y cuál su posición ante los elementos y posturas religiosas que habían llegado hasta ella por el camino casi siempre muy respetado de la tradición. En primer lugar, la épica arcaica con Homero y Hesíodo sentó los fundamentos sobre los que los poetas posteriores habían de elevar sus consideraciones en torno al fenómeno religioso. Todos ellos, desde Homero a Píndaro, sin arrogarse el título de profetas o sacerdotes, poseedores de la única religión verdadera, son un testimonio de la máxima importancia para conocer la religión de la época en que vivieron. La lírica, sin haber influido demasiado en el desarrollo religioso, como fruto contemporáneo, abierto especialmente a estos problemas por las circunstancias ambientales, y los hombres que la cultivaron, llámense Arquíloco, Solón o Píndaro, al enfrentarse en sus poemas con la tradición religiosa e interpretar, en ocasiones, las creencias populares y no sólo las transmitidas por Homero y Hesíodo, les confirieron un matiz personal que las enriquecía y colaboraba muchas veces a su evolución y desarrollo, aunque, en líneas generales, se mantuvieran en las coordenadas señaladas por Homero. En ninguno de ellos, es verdad, podemos destacar una teología a la que se sintieran forzosamente ligados, pero sí es posible hablar de divinidades preferidas por algunos poetas. Son Afrodita y Eros para Safo; Zeus y Apolo para Píndaro o Ares y las Musas para Arquíloco, etc. Ambos mundos, el literario y el religioso, mantuvieron

[128] Véase el capítulo dedicado al mito.

así en la época arcaica una estrecha relación, que ha convertido a algunos poetas, como Homero, Hesíodo o Píndaro, en verdaderas fuentes y en guías imprescindibles para el conocimiento de la religiosidad de su época.

Después de los Pisistrátidas y de las Guerras Médicas la actividad cultural de Grecia ha comenzado un movimiento centrípeto que la conduce hacia el Atica desde los más apartados lugares de la geografía helénica. Durante la primera mitad del siglo v circunstancias políticas y económicas han convertido a Atenas en un centro de gran vitalidad, que ofrece a sus habitantes unos medios inmejorables para el desarrollo de las facetas más diversas del quehacer humano. La evolución de la forma de gobierno hacia una democracia había encontrado en Clístenes y, tras él, en Efialtes y Pericles a los creadores de un nuevo Estado, en el que la igualdad de los ciudadanos y la libertad de expresión proporcionaban la base ideal para un desarrollo intelectual sin precedentes. La prosperidad y el gran progreso económico se convierten, a su vez, en el más firme aliado de una esplendorosa producción literaria, que tradicionalmente se había mantenido, con excepciones, alejada de la ciudad de Atenas. El dialecto ático, provinciano hasta entonces, se convierte en el medio de expresión más importante, no sólo para los poetas, sino también para los prosistas, ocupando los puestos de privilegio que antes mantenían los dialectos dorio, eolio y, sobre todo, el jónico. De esta forma, la cultura griega en el siglo v a. de C. es principalmente ateniense, y son ciudadanos de esta πόλις o habitantes de otras ciudades, que se han establecido allí, atraídos por su desarrollo económico y político, sus principales protagonistas.

En el aspecto religioso la evolución se puede decir que presenta una línea paralela, como señalamos en otro lugar, y, a pesar del olimpismo, que en general

se convierte en la religión estatal y ciudadana, dioses y cultos más populares, como los de Dioniso y Deméter, son aceptados y mantienen una importancia a lo largo de toda la historia de la πόλις. Precisamente, en las fiestas celebradas en honor de Dioniso se comenzaron a representar, con la ayuda del Estado, las primeras obras de teatro griego que han llegado hasta nuestros días. Así, vinculadas estrechamente con la religión y con la vida de la ciudad, las obras de los dramaturgos atenienses vinieron a ser la principal palestra educativa de que disponían los griegos de este siglo.

E. Esquilo

Quizá Esquilo no influyó, como dice algún estudioso, en la religión griega; sin embargo, no parece que se pueda negar que sus tragedias son un testimonio que hay que valorar a la hora de hacer un examen de las creencias religiosas contemporáneas. El hecho de que conservemos una parte muy reducida de su producción dramática nos coloca, por ello mismo, ante la dificultad insalvable de conocer cuál fue en verdad el pensamiento religioso de Esquilo. Por otro lado, tampoco se puede olvidar que, a pesar de haber sido llamado el teólogo de la escena, Esquilo fue esencialmente un autor teatral que pudo exponer por medio de sus personajes sus propias convicciones, las de sus conciudadanos o ser sólo un reflejo de reflexiones sobre los problemas religiosos que preocupaban a un pequeño círculo de pensadores y hombres de letras. Según Wilamowitz, no se puede decir nada que lo caracterice mejor sino es que fue «portador del espíritu ático y solónico genuino, tanto como patriota como en su fe y en sus exigencias éticas» [129]. De todas formas, el pensamiento religioso

[129] *G.d.H.*, II, p. 131.

de Esquilo sólo podemos conjeturarlo y trazar únicamente algunas líneas generales a través de las siete tragedias que se nos han conservado. Así, se puede afirmar que todas ellas se desarrollan o pueden ser juzgadas desde un punto de vista religioso, sin que aparezca en ellas nunca la figura del ateo[130]. Como en Sófocles y Eurípides, la acción se realiza en dos niveles, el humano y el divino, circunstancia que, al ser tenida en cuenta, puede conducir a la comprensión de los otros problemas[131]. El comportamiento de los dioses puede ser irracional y hasta cruel, apareciendo de manera poco respetuosa en la escena algunos de ellos. El Apolo del *Agamenón* se parece mucho, por su conducta con Casandra, al que describe Eurípides en su *Ión* en su relación con Creusa. Pero los dioses, como los hombres, evolucionan en Esquilo y tanto el dios Apolo como Agamenón son distintos en las dos piezas siguientes, *Coéforas* y *Euménides*, de la trilogía. El enfrentamiento entre las divinidades antiguas, representadas por Urano, Crono, las Erinias y el mismo Prometeo, y los nuevos dioses, Zeus y Apolo, adquieren relevancia en la intención del poeta, que pretende presentar, precisamente, un cambio en el orden divino, que en Atenas puede tener su paralelo humano. Las Erinias, diosas de la venganza y defensoras de unas leyes y usos arcaicos que no tienen ya cabida en la nueva estructura social, representada en el drama por Agamenón, se convierten en Euménides en espíritus bienhechores al final de la trilogía, al ser persuadidas y ceder ante diosas más racionales: Zeus, Palas Atenea o Apolo, que han pasado a ocupar el puesto de mayor rango en el universo divino de la πόλις. La

[130] Nilsson: *G.g.R.*, I, p. 749.

[131] H. D. Kitto: «The Idea of God in Aeschylus and Sophocles», *Fondation Hardt*, Entretiens, I, 147. En las siguientes consideraciones seguimos la exposición de este autor sobre los dioses en Esquilo.

violencia y ceguera que dominaban el reino de los dioses primitivos da paso a la luz de las nuevas divinidades olímpicas y Zeus es, para Esquilo, su máximo representante, que, sin ser declarado omnisciente, sí es el que hace posible la sabiduría. En la presentación del conflicto entre los dioses, Eurípides sigue a Esquilo, mientras a Sófocles no le interesa el planteamiento de este problema de implicaciones muy diversas, pero, sobre todo, de orden moral y psicológico. El primer trágico griego sí se preocupa por el progreso y se plantea los problemas a él inherentes en los planos divino y humano antes citados. Este doble plano es la forma poética griega tradicional, dice Kitto, para indicar la norma universal a la que se conforman los acontecimientos particulares. Un universo sin dioses sería un universo sin norma, sin λόγος, sin significado [132]. Estos dioses, además, en Esquilo y los otros dos grandes trágicos no son trascendentes y externos a nuestro universo, ya lo controlen o sean indiferentes a él. Pueden aparecer en forma de leyes, como en el caso de *Persas*, en donde la altanería y orgullo (ὕβρις) de Jerjes son castigados por Zeus. Este dios es más que un dios personal [132₁] y bajo él están ordenados los demás dioses, conservando Esquilo el politeísmo de la tradición. Esquilo, por último, no fue innovador, sino tradicional, en su religión; por ello Platón lo critica junto a Homero, y en Aristófanes (*Ranas*) aparece como el representante de la antigua piedad. Se detiene apenas en consideraciones sobre el más allá, que no es importante para su teología [133], pero sabemos que para él los muertos no sienten dolor, ni alegría, ni preocupación, a la manera homérica y tradicional [134]. Ni si-

[132] *Fondation Hardt*, Entretiens, I, p. 189.
[132₁] *Agamenón*, 160 y ss. Cf. el Fr. 70, en donde Zeus es el Eter, la Tierra, el cielo y todas las cosas.
[133] Rohde: *ob. cit.*, pp. 462 y ss.
[134] Cf. *Persas*, 842; *Agamenón*, 568; *Siete contra Tebas*, 683.

quiera Zeus puede escapar al poder del destino [135], pero la divinidad gobierna los acontecimientos humanos, sin que ello vaya contra la libertad del hombre. Ambas ideas están unidas [136]. Como en Hesíodo y Solón, la justicia está unida a Zeus o a su hija Δίκη, y con la idea de la culpa dominan su pensamiento [137]. Para terminar, recogemos aquí dos breves juicios sobre Esquilo que resumen la importancia y significación del gran trágico ateniense: «Ningún predicador —escribe Wilamowitz—, ningún patriota ha hablado a su pueblo de forma más moderada, sabia y piadosa que lo ha hecho este trágico en *Persas* y en la *Orestiada*» [138], y Nilsson finaliza así su examen sobre la religiosidad de este autor: «Donó a la antigua religión su más alto y profundo desarrollo, pero llegó demasiado tarde. La antigua religión había empezado ya a anquilosarse y a desmigajarse» [139].

F. Sófocles

El más venturoso de los tres grandes trágicos griegos fue sin duda Sófocles. Este gran amigo y colaborador de Pericles como estratega conoció pronto el éxito como autor teatral, en marcada oposición con Eurípides. Perteneciente a una de las familias más importantes de Atenas, se distinguió por su amor a esta ciudad (φιλαθηναιότατος), a la que nunca quiso abandonar, a pesar de las invitaciones de cortes reales [140]. Helenotamía y miembro de la asamblea de la probulé en su ancianidad, mimado, en suma, por la fortuna, fue un hombre de piedad tradicional.

135 *Prometeo*, 517-18.
136 Nilsson: *G.g.R.*, pp. 751-52. Cf. *Persas*, 742; *Agamenón*, 1505 y 1563, y *Siete contra Tebas*, 719.
137 Nilsson: *G.g.R.*, I, p. 753.
138 *G.d.H.*, II, p. 135.
139 *G.g.R.*, I, p. 754.
140 Consúltese, por ej., A. Lesky: *ob. cit.*, pp. 298-301.

Unido al culto de un héroe de la salud llamado Halón, que debió tener alguna relación con el dios de la medicina de Epidauro, Asclepio, bajo el nombre de Dexio, recibió honras de héroe tras su muerte. En vida podríamos decir, resumiendo, que fue un verdadero hijo de la Atenas de su tiempo, en la que, como dice Pettazzoni, la religión cívica y patriota estaba en su apogeo, donde hay todavía «pietismo rígido de un Nicias, superstición y credulidad vulgares..., adivinos y taumaturgos, como Lampón y Eumólpides de Eleusis», misticismo dionisíaco, pero todo dominado por la religión patria, la religión de Atenea, que ha suplantado a Apolo como patrona de la Alianza. «Atenea se impone a Dioniso, el politeísmo olímpico al misticismo, el Estado a las clases y la religión del Estado a aquella del hombre» [140].

Como en el caso de Esquilo y de Eurípides, un estudio del pensamiento religioso de Sófocles no se puede separar de la forma en que fue expuesto. Una obra dramática, dice Kitto, es un ζῷον *(ser vivo)* y no se pueden dividir su cuerpo y su alma [141]. Es decir, Sófocles, ante todo, fue un autor dramático, un gran poeta, y como tal hay que examinar su obra. Los protagonistas de sus tragedias son hombres que se destacan en primer plano y tras de ellos, en el trasfondo, están los dioses. El doble plano humano y divino es usado también por Sófocles en sus obras, y los dioses, sin intervenir directamente en la acción, la aprueban y no se muestran indiferentes a lo que sucede a los héroes de sus tragedias. Las respuestas de los dioses aparecen junto a las reacciones normales de los hombres. Así, aunque la acción se pueda explicar a nivel humano, Sófocles introduce a los dioses, pues sin ellos, escribe el mismo autor inglés, la obra se convertiría en una pieza de intri-

140 *La Religión*, pp. 169-70.
141 *Fondation Hardt*, Entretiens, I, p. 169.

ga, de caracteres, quizá de estudio psicológico, pero no religiosa y secular. Con los dioses la acción es a la vez particular y universal[142].

En el trabajo que mencionamos de H. D. Kitto se hace hincapié en un punto que nos parece sumamente interesante para comprender el mundo religioso de Sófocles. Se nos dice que los dioses no realizan, sino que acompañan la acción de los vengadores (por ejemplo, Apolo a Orestes y Electra), ilustrando el principio de la δίκη. Por ello es muy importante comprender el sentido de δίκη entre los griegos, ya que después de ello desaparecerán todas las dificultades. En algunos filósofos jonios, sigue Kitto, la δίκη es el principio del orden en el universo físico, la balanza de fuerzas, el ritmo natural de las cosas. En Sófocles es algo semejante, pero trasladado al universo de los actos humanos. Si se rompe debe ser restaurado de una forma o de otra. El crimen de Egisto y Clitemestra, por ejemplo, es una interferencia violenta con el orden debido de las cosas, y entonces la ley de δίκη actúa y Sófocles nos dice cómo: a través del curso natural de las cosas. Algo parecido encontramos en *Antígona*, donde Creonte, al despreciar el sentimiento humano respecto a un muerto, hace actuar a δίκη, que ocasiona la muerte de su esposa y de su hijo. Por último, en *Edipo rey*, frente a lo que piensan algunos autores, no nos encontramos con la creencia en un destino arbitrario y ciego, sino más bien todo lo contrario. El sentido especial de esta obra maestra es que el universo obedece una ley, moral y natural a la vez, y nada sucede, a pesar de las apariencias, por azar; todo acontece naturalmente y

[142] Kitto: *Fondation Hardt*, Entretiens, I, pp. 175-76.

el mismo hecho de que todo se pueda profetizar indica una ley, pues lo que pertenece a la casualidad no se puede predecir. La ley puede ser dura para el individuo y los dioses pueden ser crueles, pero son dioses [143]. Esto último resume toda la postura, creemos, de Sófocles ante la religión, en la que no ve problemas.

También en Sófocles ocupa Zeus un lugar importante y lo gobierna todo, y sus dioses son los tradicionales, que dirigen los destinos del hombre [144]. Siguiendo también la tradición, en sus tragedias hallamos repetido el pensamiento de la nihilidad del hombre. «Pues veo, en efecto —dice Ulises en *Ayante*—, que todos cuantos vivimos nada somos, sino fantasmas y vagas sombras» [145], y en *Edipo en Colono* están aquellas frases que resumen todo el pesimismo del hombre ante los dioses y el destino: «No haber nacido es la mejor de las venturas, y una vez nacido, lo menos malo es volverse cuanto antes allá de donde es uno venido» [146], que se completan con lo que Palas Atenea dice a Ulises en *Ayante:* «Puesto que lo ves así, jamás digas tú palabra alguna altanera contra los dioses, ni te engrías tampoco si alguna vez prevaleces sobre otros en fuerzas o en poderío de riquezas, porque un día sólo basta para abatir y también para elevar de nuevo todas las cosas humanas. A los sensatos los aman los dioses, a los malos los detestan» [147].

Los muertos reciben una especie de culto y se siente veneración hacia ellos, pero, como en Esquilo, no tienen preocupaciones ni dolores y no se habla para nada de un premio o castigo de los mismos

[143] *Fondation Hardt*, Entretiens, I, pp. 176-79.
[144] Cf., por ej., *Ayante*, 1037, y *Filoctetes*, 192.
[145] V, 126. Cf. también *Edipo rey*, 1186 y ss.
[146] V, 1225, y ss.
[147] V, 128-33.

después de la muerte [148]. Las reflexiones sobre la vida del más allá apenas si preocupan a Sófocles, que sigue más o menos a Homero [148-1], y sólo en *Edipo en Colono* hace mención de los iniciados en Eleusis y de su estado especial en la vida de ultratumba [149].

Aunque en *Filoctetes* hay una crítica a la acción de los dioses [149-1], Sófocles defiende siempre a la divinidad y su religión es la de su ciudad, sin problemas, convencional. De él dice Rohde que «pertenece a esa clase de hombres piadosísimos a los que invade un profundo sentimiento de reverencia apenas oyen un mandato de la divinidad y que no sienten la necesidad de justificar esa voluntad poderosa, desde el punto de vista de los conceptos humanos del bien y del mal» [149-2].

Los oráculos ocupan un lugar importante en *Antígona, Traquinias* y *Electra,* y asimismo en *Edipo rey* están en el centro de la acción [150]. Sus dioses, en fin, pueden quedar en el trasfondo de la acción y ocupar el primer lugar aquello que a él como dramaturgo le interesa [151], pero Sófocles, como dice Wilamowitz, «demostró una vez más que eran posibles una piedad auténtica, piedad de corazón, y la profunda mirada espiritual del autor trágico sobre la base de las creencias tradicionales en los dioses y las exhortaciones de Apolo Pítico, el γνῶθι σεαυτόν y ἕπου θεῶι, bastaban como guías ordenadores de la vida» [152]. A pesar de esto, el mismo autor con-

[148] Rohde: *ob. cit.,* p. 468. Cf. *Traquinias,* 1173; *Edipo en Colono,* 955, y *Filoctetes,* 1443 y ss.
[148-1] *Antigona,* 911; *Ayante,* 571, y *Electra,* 1159 y 1166.
[149] Rohde: *ob. cit.,* p. 468.
[149-1] V, 446 y ss.
[149-2] *Ob. cit.,* p. 466.
[150] Kitto: *Fondation Hardt,* Entretiens, I, p. 178, y Nilsson: *G.g.R.,* I, p. 758.
[151] Nilsson: *G.g.R.,* I, p. 759.
[152] *G.d.H.,* II, p. 233. El autor alemán lo expresa sí: «als Richtschnur des Lebens».

cluye su juicio diciendo que «si los atenienses recibieron con júbilo sus dramas y la posteridad reconoció en él al trágico más sabio en su arte, no pudo llegar a ser maestro de su pueblo: esto le tocó al ilustrado Eurípides».

G. Eurípides

El último de los grandes trágicos, Eurípides, es quizá de los tres el más interesante desde el punto de vista religioso. Sin ser un teólogo como Esquilo, se preocupa como aquél de los problemas que plantea la religión tradicional a un espíritu crítico como el suyo. No admite, por ello, sin previo examen nada de lo que se refiere a la fe y a las tradiciones de su pueblo [153]. Por ser el poeta de las contradicciones, no presenta en sus obras, ni quizá fuera ésa su intención, una visión coherente de lo sobrenatural, pues en él nada es durable, sino que va de un lugar a otro, aceptando o rechazando cosas según encajen o no en el propósito de sus dramas [154]. Sin ser sofista ni filósofo, Eurípides es un racionalista que, forzado a usar el tema mítico, ha roto internamente con ese mundo. Tradicional, a veces, como en el caso de su idea sobre el más allá [155], otras somete a dura crítica todo lo que sobre la divinidad han dicho sus antepasados. No obstante, sus dioses tienen forma humana, son poderosos y conservan los atributos de la tradición, pero les falta consecuencia moral o no es reconocida por los hombres [156] y se diferencian de

[153] F. Chapouthier: «Euripide et l'accueil du divin», *Fondation Hardt*, Entretiens, I, p. 205, y Rohde: *ob. cit.*, p. 174. Sobre la crítica de Eurípides a la religión, véase el capítulo dedicado a la crítica religiosa en Grecia.

[154] Rohde: *ob. cit.*, p. 474, y Chapouthier: *Fondation Hardt*, Entretiens, I, p. 205.

[155] Rohde: *ob. cit.*, p. 478, y Schmid-Stählin: *Griechische Literaturgeschichte*, I, 3, pp. 721-22.

[156] *Heracles*, 62 y *Orestes*, 418.

los tiranos sólo por su fuerza, inteligencia e inmortalidad. No son, desde luego, un ejemplo moral para los hombres. En la escena final, con frecuencia, es un *deus ex machina* quien aparece para resolver situaciones insolubles. También, como en Esquilo y Sófocles, la acción se desarrolla en dos planos, el humano y el divino, y, en una pieza como el *Hipólito*, nos hallamos ante una obra en la que los verdaderos protagonistas son las diosas Afrodita y Artemis y su rivalidad [157]. Las plegarias al estilo homérico son frecuentes en sus obras y éstas no desdeñan ocuparse de los ritos transmitidos por la religión tradicional. En Eurípides hay descripciones de víctimas conducidas al sacrificio, vestidos abigarrados, monodias y cantos, flautas, tímpanos, siringes y cítaras, que contribuyen a una atmósfera religiosa, donde se siente la presencia divina; sin embargo, la conservación del ritual no supone en el poeta, como tampoco en Grecia, la creencia en los mitos [158]. El teatro de Eurípides tiene en cuenta también la devoción popular y en él podemos encontrar nociones que circulaban entre el pueblo. Sin trazar unas fronteras definitivas y con cierta confusión, usa términos como ὁ θεός, οἱ θεοί, δαίμων, μοῖρα, ἀνάγκη, τύχη, τὸ πεπρωμένον, etc., a los que habría que añadir personificaciones como Ὁσία, Λύπη, Φθόνος, Λύσσα, etc. Una cierta incongruencia se observa, además, en la relación entre los dioses y estos nombres, que o son producto de aquéllos o están sobre ellos [159]. Con esto

[157] Schmid-Stählin: *ob. cit.*, I, 3, pp. 704-05.

[158] Chapoutier: *Fondation Hardt*, Entretiens, I, p. 208. Cf. por ej., *Alcestis*, 474 (fiestas Carneas de Esparta).

[159] Ya vimos en Homero cómo se podía explicar esta aparente contradicción. Cf. Schmid-Stählin: *ob. cit.*, I, 3, pp. 701-703. Chapoutier: *Fondation Hardt*, Entretiens, I, pp. 209-10, afirma que la oposición y conflicto entre Zeus y ἀνάγκη (la Necesidad) o τύχη (el Destino), que ha sido sentida, aunque no solucionada, por Homero, Esquilo y Píndaro, no despiertan ninguna curiosidad en Eurípides. En *Troyanas*, 1201-

recoge Eurípides un problema tradicional. Además, dos de sus obras, *Heraclidas* y *Suplicantes*, se pueden considerar como un reflejo de la fe oficial, de una fe inconmovible hacia los dioses de la tradición, que muestran al Atica el camino de la justicia con sacrificios y plegarias [159₁].

Por último, diremos que en Eurípides, llamado el filósofo de la escena, no se puede establecer una evolución religiosa ni afirmar que fue un buscador de la verdad metafísica y que fue progresando en el descubrimiento de lo divino [160]. Sí que fue un espíritu crítico que, sin ofrecer un sistema rígido, se mostró unas veces conservador [161], pero otras no pudo resistir las corrientes espirituales y religiosas de su tiempo y mantenerse, como Sófocles y Esquilo, siempre en una misma línea de creencia. El mantuvo una posición personal ante lo divino y fue original en sus reflexiones sobre estas ideas. En su vida hay problemática o se refleja la problemática de sus contemporáneos y por ello ese ir y venir de su pensamiento. Con Chapoutier, terminaremos diciendo que el héroe euripídeo se encuentra, como el homérico, frecuentemente con la divinidad, pero no de forma maravillosa, sino ordinaria y familiar. Su Ión vive en la intimidad de su dios como en la de su padre. La acción del dios se siente en todo; es una experiencia cotidiana. Eurípides preparó con esto el campo a los filósofos que hicieron del problema de dios un problema de búsqueda individual. De toda su obra se recoge la idea de la complejidad de una figura divina, a la que ningún sistema puede dar solución [162].

1206, se ve la equivalencia entre θεοί y τύχη. Cf. también Nilsson: *G.g.R.*, I, p. 774.

159₁ Schmid-Stählin: *ob. cit.*, I, 3, pp. 723-24.

160 Chapoutier: *Fondation Hardt*, Entretiens, I, p. 211.

161 Schmid-Stählin: *ob. cit.*, I, 3, pp. 711 y ss.

162 *Fondation Hardt*, Entretiens, I, pp. 224-25. De *Bacantes*

De las breves consideraciones que acabamos de hacer sobre el pensamiento religioso de los tres grandes trágicos griegos se puede deducir la importancia que para ellos seguía teniendo la religión y, en el caso de Esquilo y Eurípides, los problemas inherentes a esta importante faceta de la cultura griega. Probablemente no es una verdad absoluta lo que ha escrito algún autor cuando dice que «los dioses en los que creían los atenienses del siglo v son más una causa de los poetas que producto de unas vivencias internas» [163], pero los nombres de Homero, Píndaro, Esquilo o Eurípides merecen un lugar destacado en un estudio de la religión griega. En ellos queremos creer se fue reflejando la fenomenología religiosa de un pueblo que aquí, como en otros aspectos de su cultura, no supo ni quiso conformarse con el pasado, aunque no rompiera nunca del todo con él. La πόλις y sus gobernantes hallaron en Esquilo y Sófocles dos defensores y proclamadores sobre la escena de la religión oficial y patriótica, mientras que Eurípides y Aristófanes, en menor grado, recogieron en su teatro los problemas que, desde la llegada de los sofistas, habían empezado a inquietar a los espíritus de la tradicional Atenas. De este modo, las obras de estos grandes dramaturgos, como las de sus ilustres antepasados, asimilaron de tal forma la religión e implicaron su acción con tales elementos religiosos, que sin ellos se convertirían en obras muy distintas, de un valor muy particular

de Eurípides hablamos en el capítulo dedicado a las religiones populares y de misterio. «En ella —dice Schmid-Stählin: *ob. cit.*, I, 3, p. 725— encuentra (Eurípides) una fórmula de compromiso entre νόμος y φύσις, cuando equipara el antiguo y acreditado precepto a la naturaleza y a esta especie de νόμος le otorga un valor muy elevado, por lo que atempera el gobierno exclusivo de un intelectualismo puro a través de la mezcla de un elemento irracional como el natural, instintivo.

[163] Schmid-Stählin: *ob. cit.*, I, 3, p. 703.

y que no gozarían, seguramente, de la universalidad que hasta hoy día se les reconoce.

H. La historia

Lo que hasta aquí hemos visto sobre la religión en los principales autores griegos encuadrados en los llamados géneros épico, lírico y dramático ofrece una perspectiva muy diferente si nos asomamos a los escritores en prosa. El origen mismo de esta última es distinto en sus circunstancias históricas y sin guardar relación alguna, en los testimonios que han llegado a nosotros, con el culto o cualquier otra manifestación de carácter religioso como los géneros citados anteriormente, nos puede servir para comprender las diferencias existentes desde el punto de vista religioso entre la poesía y la prosa griegas. Y no es, diremos ya desde ahora, que en los historiadores, por ejemplo, no encontremos alusiones frecuentes a la divinidad o a las creencias y cultos de los pueblos cuya historia se nos cuenta. Pero este género, como el de la oratoria[163₁], han comenzado su formación a nivel artístico y literario, en realidad, en el siglo v a. de C., en una época, pues, en la que han comenzado las críticas a la religión tradicional y al mismo sentimiento religioso. Queremos decir que ambos se desenvolvieron en un ambiente que había empezado a desacralizarse, y esta circunstancia se había de reflejar en las obras de unos escritores que buscaban, ante todo, relatar o discutir la problemática del mundo de los hombres. Los dioses podían ser tenidos en cuenta, pero también se prescindía de ellos sin mayores consecuencias para la comprensión y validez de los acontecimientos descritos. Tucídides, el ejemplo más claro y conocido, puso un interés especial en no mezclar

[163₁] Cf. Gernet-Boulanger: *Le génie*, pp. 306-08.

en su historia de la Guerra del Peloponeso a los dioses, sin que esto quiera decir que fuera un hombre al que no le interesara o preocupara la religión. Es su postura ante el género que utiliza la que no le permite, por ejemplo, establecer, a la manera trágica, un doble nivel divino y humano en la descripción de las acciones que relata. La sofística no había comenzado ya en vano sus discusiones en la ciudad de Atenas y la exaltación de la φύσις *(naturaleza)* del hombre se oponía a muchas de las costumbres defendidas por la ley (νόμος), entre las que se encontraba la tradición religiosa del pueblo ateniense.

No obstante, anterior a Tucídides y contemporáneo de Pericles, Heródoto de Halicarnaso, al ocuparse del enfrentamiento entre Asia y Europa en las llamadas Guerras Médicas, se mueve dentro de la doctrina tradicional del destino, al que nadie puede escapar. Los ecos de las ideas y concepciones vertidas por los trágicos en sus obras son patentes en sus *Historias.* Además, los dioses gobiernan la vida de los hombres, ya sean griegos, ya persas, sin que le preocupe ni se pregunte por la relación entre estas dos fuerzas, el destino y la divinidad, y la posible contradicción que implica su propia presencia. Por otra parte, en toda la obra herodotea está presente la idea de que la injusticia recibe, sin escapatoria posible, su castigo [164]. Una gran felicidad engendra una gran desgracia, pues los dioses son envidiosos. A Creso le alcanza νέμεσις *(venganza divina)* por haberse creído el más feliz de los mortales [165]. Heródoto cree en los oráculos, de los que nos ha conservado gran número, en los portentos, prodigios y sueños [166]. Su fe es la tradicional; los dioses del politeísmo tradicional están presentes, aunque en alguna ocasión

[164] V, 56. Cf. VII, 133 y ss.
[165] I, 34. Cf. también III, 40; IV, 206; VII, 46, etc.
[166] VI, 117; VIII, 36 y ss; VIII, 84; VI, 27, 131, etc.

no se vean libres de crítica[167] y, a veces, parezca que son reducidos a una fuerza divina impersonal[168]. La sofística está presente en este comportamiento. Importante es que en Heródoto tenemos una imagen de las creencias religiosas de las personas cultas en el tiempo de la pentecontecia[169]. Sobre el tan citado pasaje del libro segundo acerca del origen de los dioses griegos en Egipto y el nombre que Homero y Hesíodo les dieron hablamos en otro lugar[170]. Su importancia, sin embargo, no pasa de la pura anécdota, al recoger Heródoto todo aquello que le contaban sin someterlo a una crítica sistemática y de material.

I. Platón

Para terminar con este breve panorama de la presencia de la religión en la literatura griega, que más que otra cosa pretende ser indicativo de la relación entre ambas facetas de la cultura griega y nunca exhaustivo por el mismo fin que hemos querido siempre dar a nuestro trabajo, vamos a intentar exponer, también en sus líneas generales, la doctrina religiosa de Platón.

Ante todo, creemos que Wilamowitz ha planteado de forma correcta este problema al no separar su estudio de la idea de Platón de constituir una sociedad nueva con su *República*[171]. La propia experiencia le había enseñado a desconfiar de las formas de gobierno conocidas. La democracia, al condenar a su maestro Sócrates, no constituyó una excepción. Un cambio de gobierno en la ciudad debe implicar,

[167] Cf. VII, 129.
[168] Nilsson: *G.g.R.*, I, p. 762.
[169] Nilsson: *G.g.R.*, I, 766.
[170] Cf. el capítulo dedicado a los dioses.
[171] *G.d.H.*, II, p. 244.

así, una nueva religión, que para el filósofo no puede seguir siendo la tradicional. Un Estado sin dioses, por otro lado, no es concebible; de ahí que se continúe considerando como muy valioso el culto a los dioses antiguos, sin que se permita introducir dioses nuevos y siendo condenado el ateísmo con la cárcel o la muerte. Aún más, en el *Timeo*, obra de su vejez, se reconocen los dioses de Homero y Hesíodo y hasta sus genealogías [171₁]. Por su concepción religiosa de la vida, la divinidad, en un casi panteísmo, ocupa un lugar central en su obra. El mundo, los astros, las ideas o el alma humana compendian lo que entiende Platón por dios [172]. Ese dios, que se muestra al hombre bajo diversos aspectos, se hace trascendente, se le revela sólo por la razón, y es el hombre el que se acercará a la divinidad, ya que ésta no bajará ni le prestará su ayuda [173]. El demiurgo, que también participa de la divinidad, es una figura nueva que Platón introduce en el *Timeo* como arquitecto divino del mundo. Por encima de él están las ideas y sobre ellas forma él las cosas, que somete a un orden. Se trata, pues, de salvar el abismo entre la divinidad trascendente y el mundo, colocando al demiurgo entre ambos. El sol, hijo de dios, es también el intermediario entre la divinidad y el mundo de los cuerpos, distinto del demiurgo del *Timeo*. Es ἡγεμών *(jefe)* y αἴτιος *(causante, la causa)* y, además, siempre un ἐπιφανὴς θεός, y «Platón —dice Wilamowitz— había sentido veneración y respeto ante él y su hermosura» [173₁]. Aunque el mito tradicional es sometido a crítica con frecuencia [174], sin embargo, Platón compone a veces en mitos y éstos han ejercido, aun sin

171₁ Wilamowitz: *G.d.H.*, II, p. 247. Cf. *Timeo*, 40 d.

172 W. Verdenius: «Platons Gottesbegriff», *Fondation Hardt*, Entretiens, I, p. 241.

173 *G.d.H.*, II, p. 254.

173₁ Verdenius: *Fondation Hardt*, Entretiens I, p. 257.

174 Gernet-Boulanger: *Le génie*, p. 321.

quererlo, una gran influencia duradera en el campo de la religión [175].

Junto al culto a los dioses olímpicos tradicionales encontramos en Platón un culto a los astros, que poco a poco va suplantando al primero. Estos nuevos dioses pueblan el cielo y a ellos se pudo llegar por la identificación de los dioses olímpicos con las almas del sol, de la luna y otros planetas [176]. En su contemplación y culto el hombre logra una vida maravillosa [177], algo que sigue una línea que se encuentra ya en Anaxágoras, y que después de Platón es constante en el pensamiento antiguo hasta Plotino [178]. Cuando la Naturaleza en su majestad y hermosura, y no sólo el firmamento estrellado, se convierte en el representante de la divinidad entre los hombres, los antiguos dioses pueden, termina Wilamowitz, volverse a su reino. Sin querer posiblemente, Platón, con este nuevo tipo de culto y con las innovaciones a que hemos aludido brevemente, se está oponiendo a la religión ordinaria [179]. El que no quiso hablar de una Iglesia o secta dentro de su nuevo Estado, al fundar una escuela filosófica estaba creando con ello un equivalente o realizando una transposición de una sociedad religiosa [180]. Sus viajes a Sicilia le pusieron en contacto con la secta órfico-pitagórica, que le sirvió para acercarse a la antinomia alma-cuerpo, que es capital en su obra. En varios lugares habla del castigo del alma [181], pero de un premio apenas si tenemos noticias [182]; sólo el alma de los filósofos, dice en el *Fedón*, parece poder

[175] Wilamowitz: *G.d.H.*, II, p. 248.
[176] Cf. *Leyes*, VII, 899 b; VII, 821 b y ss., y *Timeo*, 40 a y s.
[177] *Fedro*, 986 c, 5 d, 4, y *República*, IV, 443 e.
[178] Wilamowitz: *G.d.H.*, II, p. 254
[179] Gernet-Boulanger: *Le génie*, p. 321.
[180] Gernet-Boulanger: *Le génie*, p. 319.
[181] *Gorgias*, 523 b y s.; 525 c y s.; *República*, X, 614 b; *Fedro*, 249 a y ss., y *Fedón*, 113 d y s.
[182] *República*, X, 616 a.

llegar a una eternidad de bienaventuranza. En fin, para Platón, en boca de Protágoras, el parentesco del hombre, su alma, con los dioses es el que le lleva a construir templos y altares, es decir, a la religión y no el miedo, como decía Critias [183], y ese mismo parentesco le proporciona al alma la intuición de la Idea [184].

En general, podemos decir que Platón sigue las críticas de Jenófanes sobre los dioses olímpicos e intenta purificar las leyendas, sin llegar a negar la existencia de los dioses, lo cual para él es un motivo de escándalo. Al no sentirse ligado a autoridad alguna, investiga la rica problemática de la religión y con su pensamiento sobre la misma colabora al desarrollo de una nueva fe, como lo venían haciendo los filósofos de la Naturaleza y la mística, el ateísmo y la superstición, Sócrates y la sofística [185]. Pero es curioso que, como dicen Gernet-Boulanger [1851], «ni sus frecuentaciones órficas, ni su actitud frente a la teología tradicional, ni las sugerencias de su propia filosofía tienen efecto real sobre la práctica que él recomienda: el culto nacional es el que él se preocupa de mantener tanto en la ciudad de la *República* como en la de las *Leyes;* la impiedad, que él reprueba [186] y que pretende contener, es aquella que ofende a la religión de los antepasados, y sus emocionados acentos al referirse a esta religión no son previamente buscados».

J. La poesía helenística

La poesía helenística, frente a la de épocas anteriores, deja de ser maestra del pueblo y, en general,

183 *Protágoras*, 322 a.
184 *República*, VI, 490 b.
185 Wilamowitz: *G.d.H.*, II, p. 255.
1851 *Le génie*, p. 321.
186 *Leyes*, X, 888 a-d, y 885 d, 4-9.

unida a esta circunstancia, ya no guarda relación alguna con el culto y con un verdadero sentimiento religioso[187]. La tragedia y la comedia sólo de una manera externa están unidas a las fiestas de Dioniso. En Calímaco, gran conocedor del mito antiguo, los dioses tradicionales, que aparecen con frecuencia en su poesía, le son extraños y despiertan en él muchas veces la risa y el escarnio, mientras que en Teócrito la fiesta de Adonis, por ejemplo, ocupa un lugar secundario en la poesía que la menciona; las mujeres van al palacio no por Adonis, sino para admirar el esplendor y suntuosidad allí presentes. Por último, la Comedia Nueva es rica todavía en invocaciones a los dioses, Ἄπολλον. Πόσειδον Ἡράκλεις, pero ello no demuestra relación alguna entre el hombre y la divinidad. Los acontecimientos humanos no están determinados por la acción de los dioses y los actos de culto son realmente escasos.

[187] Wilamowitz: *G.d.H.*, II, pp. 311 y ss.

5

CRITICA RELIGIOSA

1. *Introducción*

La ciudad de Atenas podía presentarse ante las demás ciudades griegas como ejemplo de piedad. A partir del siglo VI y bajo los tiranos vemos que el Atica y su capital Atenas han sido un terreno especialmente elegido por los misterios y los cultos místicos. Allí han recibido una protección destacada por parte del Estado ateniense movimientos religiosos como los dionisíacos, los órficos, los de Eleusis, y se ha dado generosa cabida a multitud de cultos extranjeros [1]. La democracia se mostró, en líneas generales, como campeona de la fe ancestral y defensora de una religión olímpica y tradicional, que hun-

[1] Pettazzoni: *La Religion*, pp. 155, 193 y 215 y s. Como obra de consulta, por el amplio panorama que ofrece, es recomendable el libro de Paul Decharme *La critique des traditions religieuses chez les grecs. Des origines au temps de Plutarque*, París, 1904, reimpreso en 1966. El capítulo segundo está dedicado a los primeros filósofos y a la religión popular. En el quinto se ocupa de los filósofos, sofistas e impíos al final del siglo V. Otros aspectos, como la crítica religiosa en los poetas, historiadores, Platón, Aristóteles y los epicúreos y estoicos, son igualmente tratados en esta obra ya antigua, pero todavía útil en sus líneas generales.

día sus raíces tanto en Homero y Hesíodo como en los cultos más antiguos, guardados cuidadosamente por el pueblo. Sin embargo, va a ser aquí donde también se van a desarrollar los ataques más importantes a la religión, no sólo olímpica y ciudadana, sino a las creencias y cultos religiosos en general. Atenas se convierte a lo largo del siglo v en la palestra y tribuna desde donde pensadores de todas las procedencias lanzan sus ataques, a veces demoledores, contra la tradición religiosa y contra cualquier norma defendida por el Estado y sus leyes. Con el fin de las Guerras Médicas el papel de Atenas en el mundo griego iba a ser de verdadera hegemonía. Retirada su rival Esparta de cualquier competencia imperialista, la ciudad de los héroes de Maratón y Salamina acepta el liderazgo del mundo helénico y se convierte, a partir de entonces, en el más atrayente punto de reunión de los griegos, cualesquiera que fuesen sus lugares de origen, y aun los extranjeros se convierten en sus admiradores. El respeto a la libertad e igualdad del hombre ante la ley, que había sido elaborado paso a paso por los legisladores atenienses y que en la democracia encontró, con sus defectos, a su más decidido defensor, fue, desde luego, uno de los atractivos que hicieron de Atenas el lugar donde se encontraban los más destacados pensadores, artistas y literatos de toda Grecia. El auge militar y económico en el que se desarrolló esta forma de gobierno proporcionó la base material que necesitaba una concentración humana de tal envergadura. Hombres del Este y del Oeste, del Asia Menor y las islas, de Sicilia y del sur de Italia, con sus espíritus avanzados y críticos, con sus adelantos en el estudio de las ciencias de la Naturaleza, se disponen a librar, sobre el terreno sagrado de Atenas, al pie de los monumentos religiosos de la Acrópolis y a pocos kilómetros del

santuario de la diosa Deméter en Eleusis, una lucha sin cuartel contra la fe tradicional. La razón (λόγος) había empezado a ganar terreno al mito (μῦθος) y los pensadores en Atenas se deciden, aun entrando en conflicto con la ciudad, como luego veremos, a llevar sus críticas hasta sus últimas consecuencias, sin perdonar en sus ataques las instituciones más sagradas, tanto políticas como religiosas.

Pero la situación que acabamos de esbozar no recoge, con todo lo importante que ella sea, los rasgos que permitan trazar un panorama lo más completo posible de la crítica y de la irreligiosidad en Grecia. Son otros lugares, con sus pensadores, los que nos van a servir para conocer en sus orígenes estos movimientos, a la vez que veremos cómo sus más conspicuos representantes ejercerán una influencia decisiva en el momento en que aparecen en Atenas las primeras reflexiones sobre las religiones y cultos tradicionales.

2. *Los presocráticos. Los milesios*

Las ciudades griegas del Asia Menor y de las islas del Egeo, en contacto con países bárbaros, portadores, en ocasiones, de altos niveles de cultura, se habían adelantado al resto de las ciudades del Continente en los aspectos más diversos de las ciencias y de la reflexión sobre el mundo que les rodeaba. Es allí donde surgen los primeros intentos de una explicación racional a los fenómenos naturales y se escriben, entre otros, los primeros tratados de geografía e historia entre los griegos. En ciudades como Mileto, Efeso, Clazomene, Samos, Colofón o Magnesia, todas habitadas por jonios, nacieron los hombres que con sus especulaciones abrieron nuevos y fructíferos caminos al pensamiento y la cultura griegos. Hablando y

sirviéndose en sus escritos de un dialecto, el jonio, relacionado estrechamente con el ateniense, crearon una prosa en la que no sólo ellos, sino escritores nacidos en ciudades no jonias, expusieron sus ideas y escribieron (por ejemplo, Heródoto de Halicarnaso, la primera historia de los griegos), hasta que en Atenas surgió la prosa ática artística, elaborada principalmente bajo el influjo de los sofistas.

En Mileto, ciudad jonia del Asia Menor, a finales del siglo VII a. de C. nace Tales, uno de los siete sabios, que se puede considerar el pionero de la llamada escuela milesia. Le interesa, como a sus seguidores en el tiempo, la Naturaleza, y por ello se les conoce también como los «físicos» (de φύσις, Naturaleza), y al estudio del macrocosmos y a la búsqueda del origen (ἀρχή) de las cosas dedican sus mayores esfuerzos. En este sentido se oponen a los poetas contemporáneos, a quienes están unidos en su concepción religiosa, pero a los que preocupa principalmente el microcosmos, el hombre, su individualismo y personalidad, que comienza a cultivarse en los primeros albores de la poesía lírica. En el campo de su investigación encontramos, en los pocos fragmentos y noticias recogidos por filósofos posteriores, una serie de reflexiones de las que ahora sólo nos van a ocupar aquellas que de alguna manera se relacionen con su pensamiento religioso.

En general, no se puede hablar de una teología de estos filósofos presocráticos, así denominados por su relación cronológica con el gran pensador ateniense Sócrates. Al parecer, en su mayoría se preocuparon poco de ese problema y, desde luego, no nos han dejado ningún sistema coherente sobre sus creencias religiosas. El mismo estado fragmentario con que nos ha llegado su doctrina puede explicar en parte esta laguna. No obstante, poseemos datos su-

ficientes como para aventurar unas líneas generales de comportamiento ante el tema religioso.

Cuando los presocráticos, y no sólo los milesios, se preguntan por la divinidad, este interrogante se hará en función del elemento personal que intervino en la construcción del todo[2], de ese mundo al que van a dirigir primordialmente su espíritu crítico. En resumen, estos autores critican el mito religioso que encontraron en los escritos o en la tradición debida a nombres como Homero, Hesíodo, Orfeo, Museo y Epiménides. Si es verdad lo que ha dicho algún estudioso de nuestros días[3] —que «los dioses olímpicos murieron a manos de la filosofía»—, es la razón de estos primeros pensadores jonios la que abrió la senda a una crítica que, como ya hemos dicho, tuvo su momento álgido en el siglo V y en la ciudad de Atenas. Sin embargo, y aun cuando la oposición entre la religión y la ciencia se puede decir que comenzó pronto en la Grecia arcaica[4], no obstante, lo que vamos a encontrar en esta temprana filosofía griega no es un ateísmo a ultranza, como se podía pensar; lo que se intenta es limpiar la literatura de toda manifestación mágica y religiosa. Los filósofos jonios no negaron la existencia de los dioses, pero tenían su propia concepción de la idea de la divinidad (θεός o θεοί), que fue así en ellos el resultado de un razo-

[2] Gigon: «Die Theologie der Vorsokratiker», en *Fondation Hardt*, Entretiens, I, pp. 127-55. El trabajo de este estudioso será el que nos sirva de pauta a lo largo de nuestra exposición. De una gran claridad, es uno de los conocedores modernos más destacados de la filosofía griega arcaica, como lo avalan libros como el titulado en la trad. castellana *Los orígenes de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1971, o su trabajo sobre Sócrates, *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Berna, 1947, entre otros. No volveremos a dar las páginas de este trabajo, por no cargar el espacio dedicado a las notas.

[3] Snell: *ob. cit.*, p. 63.

[4] Dickinson: *ob. cit.*, p. 56.

namiento y no de la fe[5]. El principio (ἀρχή) que ellos encontraron para todas las cosas era considerado como un dios, aunque es una abstracción un tanto rudimentaria. Como los filósofos eleatas, los jonios combatieron el mito, pero no porque no lo creyeran verdadero, sino más bien porque relataba acciones poco edificantes para ser aplicadas a los dioses. Es un punto de partida para las exigencias éticas de la religión que vamos a encontrar en filósofos griegos posteriores. Además, la idea de que tal vez los dioses no existan se encuentra expuesta por vez primera en Protágoras[6], un sofista del siglo V, aunque esta afirmación se pueda considerar como una de las consecuencias posteriores en las que iría a desembocar irremediablemente el pensamiento de los filósofos jonios.

Cuando Tales de Mileto predice un eclipse de sol, estamos ante lo que era el comportamiento jonio ante los fenómenos celestes y su intento por destruir toda creencia en la causalidad divina de sucesos semejantes. De él es la frase de que «todo está lleno de dioses»[7] y, como sus conciudadanos Anaximandro y Anaxímenes, intentó traer de nuevo al mundo un θεῖον limpio especulativamente hablando. Es así como encontramos hermanadas una lucha contra las creencias tradicionales en la divinidad y una radicalización cada vez más abstracta de la representación de esa divinidad, que se oponía así a la corriente más extendida del antropomorfismo de los dioses homéricos y del mito griego en general. El agua o, lo que es lo mismo, el Océano, por otra parte, estaba también en la cosmogonía homérica y órfica como principio de todas las cosas.

Un paso más adelante lo encontramos en Anaxi-

[5] Guthrie: *The Greeks*, p. 133.
[6] Snell: *ob. cit.*, p. 49.
[7] Πάντα πλήρη θεῶν. *Fr.* 11A22, en Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1972[16].

mandro. Para él, todo está gobernado por el ἄπειρον, algo indefinido e impersonal; y partiendo posiblemente de la herencia hesiódica del Caos, va más allá que Hesíodo al hacer surgir de ese principio la luz y las tinieblas. No sabemos si Anaximandro llamó dios al ἄπειρον, aunque sí podemos presumirlo; lo cierto es que lo consideró más allá de la divinidad, y en segundo lugar situó el mundo de los dioses. Según Simplicio[8], Anaximandro dice que «el principio y elemento primordial de los seres es el infinito», siendo el primero que introdujo este nombre de «principio». Afirma que éste no es el agua ni ninguno de los otros que se llaman elementos, sino otro principio generador infinito, del cual nacen todos los cielos y los universos contenidos en ellos. Y Aristóteles[9] dice: «y piensan que éste es lo divino: inmortal e indestructible, como dicen Anaximandro y la mayor parte de los naturalistas». Con Anaxímenes, discípulo de Anaximandro, volvemos, por así decirlo, hacia atrás, aunque las cosas sean parecidas, pero más simples. Para él, es el *aire* el principio, que es más que un dios, al tener en él los dioses su origen: «De él (aire infinito) decía que habían nacido las cosas que existen, las que fueron y las que serán, los dioses y las cosas divinas, mientras que las otras restantes provienen de la descendencia de él»[10]. Al censurar el carácter divino del relámpago y el trueno, se encuentra este filósofo, como su maestro, entre los antecesores más directos de Anaxágoras.

[8] *Física*, 24, 13. Para estas citas en castellano nos servimos principalmente de la obra de Rodolfo Mondolfo *El pensamiento antiguo*, I y II, Buenos Aires, 1964.
[9] *Física*, III, 4.
[10] Hipólito: *Refutatio Omnium Haeresium*, I, 7, 1.

3. *Jenófanes*

En Elea, al sur de Italia, se desarrolló una importante escuela filosófica, que tuvo en Jenófanes de Colofón su precursor más destacado: un viajero incansable, que dedicó parte de su vida, que fue larga, a recorrer países, llegando a Elea, fundada en el año 540, para terminar sus días en Sicilia.

En Jenófanes nos encontramos con el verdadero teólogo entre los presocráticos[11]. Poseedor de una personalidad enigmática, filósofo y rapsoda de Homero, proceden de él los ataques más demoledores que fueron dirigidos contra los dioses homéricos: «Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses todas las cosas que son objeto de vergüenza y de censura entre los hombres: hurtos, adulterios y engaños recíprocos (fr. 11). Ellos han relatado sobre los dioses una cantidad de acciones contrarias a las leyes: hurtos, adulterios y engaños recíprocos (f. 12). Pero los mortales creen que los dioses tienen un nacimiento y vestiduras, voces y cuerpo similar al de ellos (fr. 14). Y los etíopes representan a sus dioses chatos y negros, y los tracios dicen que tienen los ojos azules y los cabellos rojos (fr. 16). Pero si los bueyes, los caballos y los leones tuviesen manos y con ellas pudiesen dibujar y realizar obras como los hombres, los caballos dibujarían figuras de dioses semejantes a los caballos y los bueyes a los bueyes, y formarían sus cuerpos a imitación del propio (fr. 15)»[12].

Según Jenófanes, pues, la divinidad no puede representarse como a un hombre; su figura es distinta, así como está libre de los defectos humanos. Este

[11] Cf. W. Jäger: *The Theology of the early Greek Philosophers*, Oxford, 1947, pp. 54 y ss.

[12] Dados los fragmentos en el orden presentado por R. Mondolfo en la obra arr.ba citada. Para Jenófanes y los autores que trataremos a continuación, cf. también Wilamowitz: *G.d.H.*, II, pp. 209 y ss.

radicalismo del filósofo de Colofón debió mover a una fuerte oposición y quizá de tal oposición surgiera la influencia indirecta en Sexto Empírico, en los sofistas y en los epicúreos. Sus ideas motivaron o bien un ateísmo o un agnosticismo (Protágoras), o bien una vuelta a las creencias tradicionales (Demócrito).

Pero también Jenófanes nos ha dejado sus reflexiones sobre la divinidad y sobre lo que él creía de su naturaleza: «Mirando al universo en su totalidad, dice que lo Uno es Dios» [13]; «quien asegura que los dioses tienen un nacimiento comete impiedad, lo mismo que quien afirma que mueren; efectivamente, de ambas maneras sucede que en cierto momento los dioses no existen» [14], y «hay un solo Dios, el más grande entre los dioses y los hombres, que no se asemeja a los hombres ni por el cuerpo ni por el pensamiento» [15]. En otros fragmentos dice que «la divinidad es lo más poderoso de todo; por ello sólo puede ser una, pues no podría hacer todo lo que quisiera si hubiera varios dioses. Sólo puede, por tanto, haber una divinidad» [16]. El politeísmo griego recibe aquí su ataque más directo de un hombre que conocía perfectamente, por su oficio de rapsoda, el contenido religioso de los poemas homéricos. Más características de la divinidad las tenemos cuando escribe el filósofo que «todo entero ve, todo entero piensa, todo entero siente» (fr. 24). «Pero gobierna todas las cosas sin fatiga, con el poder de su mente» (fr. 25) y «siempre se mantiene en el mismo lugar, sin moverse, pues no parece propio de él el moverse de aquí para allá» (fr. 26). Como los milesios, critica la divinidad de las estrellas y fenómenos me-

[13] Aristóteles: *Metafísica*, I, 5, 986 y 621.
[14] Aristóteles: *Retórica*, II, 23, 1399.
[15] *Fr.* 23.
[16] Pseudo-Aristóteles: *De Melisso Xenophane et Gorgia* (977a), que concuerda con lo que dice Simplicio: *Física*, 22.

teorológicos, y en él nos hallamos ante un monoteísmo que, aunque brotó en distintos momentos del pensamiento griego, nunca llegó a sustituir la fe en el politeísmo tradicional.

4. *Heráclito*

La obra de Heráclito ofrece serias dificultades a la interpretación. De una manera sistemática y fragmentaria podemos acercarnos al oscuro pensador de Efeso. «Dios es día y noche, invierno y verano, guerra y paz, saciedad y hambre» [17]. «El uno, la sola sabiduría, quiere y no quiere recibir el nombre de Zeus» [18] y «para dios todo es hermoso y bueno y justo; (sólo) los hombres sostienen que unas cosas son injustas y otras justas» [19], es decir, que dios está más allá de los juicios de los hombres sobre el bien y el mal. Junto a este dios, que es el único que sabe, el verdadero σοφός, está el fuego cósmico, símbolo de lo divino, en el que el cosmos multiforme termina y del que de nuevo nace, como la noche en el día [19₁]. Como el sol, el fuego cósmico se apaga y se enciende, pero nunca se mete paradójicamente como el homérico. En otros fragmentos hallamos referencias a la religión tradicional, sin que se pueda asegurar la posición del filósofo ante lo que estos textos tan parciales puedan sugerirnos. De familia noble, cuyo árbol genealógico llegaría hasta el rey Codro de Atenas, pudo Heráclito contemporizar con la fe de sus mayores, aunque, como Jenófanes, dirigió duros ataques a la religión popular [20]. Ataca el culto, las

[17] *Fr.* 67. Para Heráclito, cf. Heráclito: *Fragmentos*, Buenos Aires, 1973, con la traducción de todos los fragmentos recogidos por Diels y comentarios por Luis Farré.
[18] *Fr.* 32.
[19] *Fr.* 102.
[19₁] Cf. *Fr.* 31 y 90.
[20] Kern: *R.G.*, II, p. 216.

purificaciones externas del pecado de la sangre y la plegaria a las imágenes: «En vano se purifican si se ensucian de sangre... Y ellos oran a imágenes de dioses, como si alguien pudiera conversar con cosas prefabricadas, pues no conocen a los dioses y héroes tal como son»[20]. Se muestra enemigo de los misterios y a él no le dicen nada las magias, bacantes, ménades y los iniciados: «A los que contemplan la noche, a los magos, a las bacantes, a las ménades, a los iniciados; en las cosas que, según los hombres, son misterios, se inicia sin consagración.» En contra del oráculo más famoso entre los griegos, el de Delfos, parece que escribió Heráclito: «El señor de quien es el oráculo de Delfos ni expresa ni oculta su significado, sino que lo manifiesta mediante señales»[21]. Y en el fragmento anterior (el 92) se lee: «Y la Sibila, con labios delirantes, diciendo cosas melancólicas, carentes de adorno y sin unción, con su voz se hace oír miles de años gracias al dios que está en ella.» Sin embargo, por estos testimonios no parece que Heráclito sea contrario a la adivinación; parece admitir su legitimidad y su poder para predecir el futuro y critica los misterios, con los que se pretende justificar ritos deshonestos y vergonzosos, cuando escribe: «Porque si no hicieran una procesión en honor de Dioniso y cantaran el himno fálico, actuarían muy vergonzosamente. Pero el Hades es lo mismo que Dioniso, en cuyo honor enloquecen y deliran»[22]. De la distancia que separa al hombre de Dios nos ha dejado el efesio estas palabras tan expresivas: «El más sabio de los hombres parece un mono al comparárselo con Dios en sabiduría, en belleza y en todas las otras cosas»[23], para decirnos en otro lugar que «casi todo lo divino se sustrae al conoci-

[20] *Fr.* 5.
[21] *Fr.* 93.
[22] *Fr.* 15.
[23] *Fr.* 83. En el *fr.* 79 podemos leer que «la divinidad llama

miento por falta de fe»[24]. Las Erinias son mencionadas cuando dice: «El sol no sobrepasará sus medidas. De lo contrario, las Erinias, servidoras de la justicia, lo descubrirán»[24₁]. Por último, vamos a citar dos fragmentos en los que se demuestra la actitud de Heráclito ante la guerra: «La guerra es el padre y el rey de todas las cosas. A algunas ha convertido en dioses, a otras en hombres; a algunos ha esclavizado y a otros ha liberado», y «dioses y hombres honran a los caídos en la guerra»[25]. En el primero parece que la guerra es otro de los nombres que se podrían dar a Zeus o al dios en el que tiene su origen el mundo tanto divino como humano, mientras que el siguiente está dentro de las virtudes que respetaron siempre los griegos. El valor ante el enemigo, la muerte en defensa de la propia unidad es una constante cantada por la epopeya y poetas elegíacos como Tirteo y Calino. Platón también escribirá después en su *República*[26]: «Y a aquellos que se portaron gloriosamente y murieron en la guerra, ¿no les declararemos primeramente del linaje de oro?».

En resumen, hay en Heráclito una religiosidad no privada de sentimientos de veneración y respeto, en la que están claramente trazadas las diferencias entre la divinidad y el hombre. No acepta las imágenes de los dioses y defiende al dios uno y sabio frente al politeísmo y antropomorfismo. Su crítica, sin embargo, a la parte más sensible de la religión, al culto, dice Nilsson[26₁], no encontró seguidores por la distante Jonia en la que vivió. En oposición a Heráclito, Parménides profesa en su sistema ontoló-

niño al hombre, en la misma forma que el niño en comparación al hombre».

[24] *Fr.* 86.

[24₁] *Fr.* 94.

[25] *Frs.* 23 y 24.

[26] V, 468e.

[26₁] *G.g.R.*, I, p. 742.

gico la presencia y ordenación de la divinidad. Pero, como Anaximandro con el ἄπειρον, nunca llama dios ni divino al ser, quizá por no tener la palabra θεός en griego la suficiente categoría para designar lo que se quiere decir con ὄν. En realidad, hallamos a la divinidad en dos lugares distintos. En el primero es Justicia (Δίκη)[27], que comunica a Parménides la verdad sobre el ser y el no ser, es decir, lo que en Hesíodo hacen las Musas. De una segunda divinidad nos habla el pensador de Elea: «Los círculos más estrechos están llenos de fuego sin mezcla, y los que están después de ellos se hallan llenos de noche, y en medio se expande una porción de fuego. En el centro de estos anillos se halla la divinidad, que lo gobierna todo, pues es el principio universal del nacimiento doloroso y de la unión, impulsando a la hembra a la unión con el macho, y a su vez, al macho a unirse con la hembra»[28]. Esta divinidad se llama también Afrodita y origina a los dioses, incluso a Eros: «Entre todos los dioses la divinidad del movimiento creó primero a Eros, luego a las demás figuras divinas»[29]. Sin embargo, Parménides es poco importante para el desarrollo de la teología presocrática.

O. Gigon, a continuación, en el trabajo mencionado, se ocupa de dos grupos importantes de pensadores, entre los que destaca a nombres como Anaxágoras, Leucipo y Diógenes en el primero y a la sofística en el segundo[30]. En aquél se intenta reservar un lugar en el cosmos a la divinidad y preguntarse por su existencia y por la base de esa existencia. Así mismo, pretende establecer la relación entre la divinidad

[27] *Fr.* 1 (Sexto Empírico: *Adv. math.*, VII, 111, y Simplicio: *In Aristotelis, de caelo commentaria*, 557, 20.

[28] *Fr.* 12.

[29] *Fr.* 13.

[30] *Ob. cit.*, p. 147.

y el hombre y las cosas, en qué medida gobiernan nuestro mundo y cómo puede influir el hombre en este dominio.

5. *Anaxágoras, Diógenes de Apolonia y Leucipo*

Anaxágoras, que, como Diógenes de Apolonia, vivió en una época en que surgieron los escritos hipocráticos y en la que la medicina comenzaba a adquirir importancia entre los filósofos [31], supone un adelanto en el sentido de que el origen del cosmos no es algo mecánico, que procede del ser originario, sino más bien el resultado de un hacer. Con ello se abre un camino al final del cual está dios como hacedor, que es famoso por el *Timeo* de Platón [32]. «El Espíritu (νοῦς) es la más sutil y pura de todas las cosas y tiene razón sobre toda cosa y posee el máximo poder. Y el espíritu domina a todas las cosas, grandes o pequeñas, que tienen un alma. Y el Espíritu dominaba toda la revolución (del universo), de manera que le dio origen... Y el espíritu ordenó todas las cosas, todas las que deberán ser, las que fueron y no son y las que son ahora; y puso orden en esta

[31] Nilsson: *G.g.R.*, I, p. 743.

[32] Sin embargo, véanse las críticas de Aristóteles en *Metafísica*, I, 3, en la que, tras alabar el Espíritu de Anaxágoras, dice que se sirve de él como de una máquina para la generación del mundo, convirtiendo la ordenación del mundo en algo mecánico y no teológico; y de Sócrates en el *Fedón* de Platón (97b), cuando, tras explicar cómo llegó al conocimiento de la doctrina de Anaxágoras sobre el Espíritu como ordenador y sentirse sumamente complacido por haber hallado un maestro tal que le había de enseñar la verdadera causa de los seres, dice: «Pero bien pronto me hallé abandonado de esta admirable esperanza que me transportaba, pues avanzando en la lectura me convencí de que mi hombre no hacía ningún empleo de la inteligencia y no le atribuía causa alguna en la ordenación de los hechos y de las cosas, sino que, en cambio, consideraba como sus causas a los vapores y al éter, a las aguas y a mil otras cosas absurdas.»

revolución, en la que se encuentran arrastrados ora los astros y el sol, la luna, el aire y el éter ya separados»[33]. En Jenófanes encontró Anaxágoras una divinidad que ponía sin descanso a todo en movimiento. Sin embargo, nombró Anaxágoras, como Heráclito, dios (θεός) al Espíritu (Νοῦς). Por último, diremos que este Espíritu «es infinito y dotado de fuerza propia, y no está mezclado con cosa alguna, sino que se halla sólo por sí mismo»[34]. La relación entre el hombre y el organismo cósmico está presente en la doctrina de Anaxágoras, en la que el Espíritu en el todo corresponde al Espíritu en el hombre, y así, Eurípides[35], discípulo de Anaxágoras, decía: «Nuestro intelecto es, en cada uno de nosotros, la divinidad». Diógenes de Apolonia tomó la doctrina del Νοῦς de Anaxágoras, aunque con algunas modificaciones. La Naturaleza no es obra del azar; tras de ella debemos pensar en un hacedor divino que es parecido al alma humana. Pensador ecléctico, Diógenes se halla cerca del pensamiento de Anaxágoras, cuyo principio fundamental, el aire, se convierte en la base de su sistema. Por él viven todas las criaturas y el aire es para ellas alma e inteligencia. Diógenes dice: «Para mí, ciertamente, el Aire asemeja a Dios, el que llega a todas partes, lo ordena todo y está presente en todas las cosas» (fr. 5). Leucipo, en contra de Anaxágoras y Diógenes, piensa que la causa del ser de las cosas puede encontrarse sin el νοῦς. Después, Demócrito y Epicuro, a través de la descripción de las imperfecciones del mundo, intentarán privar de su base al argumento teleológico defendido por Diógenes, que fue el primero que dirigió su mirada a la perfección estética y se opuso al pensamiento de Leucipo, al decir que la perfección del cosmos

[33] Del *fr.* 12.
[34] Del mismo *fr.* 12.
[35] *Fr.* 1018.

es de tal clase que ella sólo se puede explicar por un νοεῖν[36].

Hasta aquí hemos visto cómo los filósofos de la Naturaleza, con su especulación sobre el ser, llegan a una nueva intuición de los dioses y la misma palabra «dios» (θεός) recibe un nuevo sentido. La causa primera es el verdadero ser del Todo, que puede ser llamado divino, y en ella fueron reunidas y explicadas todas las manifestaciones de fuerza y perfección que en la religión se habían atribuido a los dioses[37].

Si por un momento dirigimos nuestra mirada hacia atrás, nos daremos cuenta de cuán lejos nos encontramos en el desarrollo y planteamiento de las ideas religiosas de los milesios, eleatas y demás pensadores encuadrados como filósofos de la Naturaleza, de lo que la religión tradicional olímpica, levantada principalmente en torno a Homero y Hesíodo, enseñaba a los griegos. En Atenas, adonde llegó en el siglo V a. de C. esta nueva concepción del mundo, adormecida en los siglos anteriores en las creencias de la tradición, se iba a entablar, como veremos, un duro combate entre los espíritus conservadores, a la sombra siempre del Estado y de la ciudad, y aquellos que aceptaron las nuevas corrientes, entre los que destaca la sofística, para atacar todo lo establecido en cualquiera de los terrenos del quehacer humano. Sin embargo, antes de pasar a ocuparnos de ese momento tan importante para el desarrollo posterior de la cultura griega, veamos la aportación de un griego muy singular en el campo de la religión.

[36] Gigon: *ob. cit.*, pp. 150-51.

[37] Nilsson: *G.g.R.*, p. 743, recogiendo las ideas de W. Jäger expuestas en el libro citado en nuestra nota 11.

6. *Empédocles*

Las *Purificaciones* (Καθαρμοί) y *Sobre la Naturaleza* (Περὶ φύσεως) son los títulos de las obras de Empédocles de Agrigento, en Sicilia, de las que nos quedan algunos fragmentos. Personalidad sumamente compleja, recoge en su poesía el pensamiento de milesios, eleatas y pitagóricos para erigir su propio sistema [38]. Mezcla de científico y de profeta místico, de órfico y pitagórico, es uno de los hombres que más interés suscita entre los pensadores de la Antigüedad. En él vio Ernest Renan a una mezcla de Newton y Cagliostro, sin que con tal comparación se agote el ser múltiple de un hombre en el que los elementos racionales y los irracionales se unen de forma tan peculiar que es difícil dar una breve definición del mismo. Frente a los «físicos» se alza este místico entusiasta, que en tono profético y de sacerdote de purificaciones se dirige a sus contemporáneos convencido de su poder sobrenatural. Su lucha en favor del pueblo y de la democracia le valió entre los griegos de su Sicilia natal un reconocimiento que llegó hasta la misma adoración como un dios. Al final de su vida, y debido a las luchas de partido, tuvo que abandonar su patria y huir al Peloponeso, en donde su aparición en los juegos olímpicos alcanzó un gran renombre. No volvió del Peloponeso, y como en su ciudad no se supo del lugar y forma de su muerte, pronto se creó la leyenda de que se había unido al círculo de los Bienaventurados, mientras que sus enemigos hicieron correr la noticia de que había perdido su vida arrojándose en el Etna, para que, habiendo desaparecido de forma tan misteriosa, se creyese que había sido conducido junto a los dioses.

De sus dos obras, escritas en hexámetros homéri-

[38] Capelle: *Die Vorsokratiker*, Stuttgart, 1963, pp. 181 y ss.

cos, antes mencionadas, nos interesa ahora sobre todo el poema ético-religioso titulado las *Purificaciones* (Καθαρμοί); pero vamos a resumir brevemente la cosmogonía de Empédocles por la relación que guarda con el desarrollo del pensamiento griego que hemos esbozado en las páginas precedentes.

Tierra, agua, aire y fuego son los cuatro elementos, que constan de partículas invariables y sin movimientos, de los que proceden de forma mecánica todas las cosas[39]. Estos cuatro elementos, que forman la materia del mundo, son puestos en movimiento por dos fuerzas, que Empédocles denomina δαίμονες: *Amor* (φιλία) y Discordia (νεῖκος). En el combate eterno entre estos dos poderes, con victorias y derrotas continuas, que descansa en una necesidad inviolable (ἀνάγκη) y en una acción pura de la casualidad (τύχη)[40], ve el filósofo de Agrigento el cambio periódico y siempre repetido del origen y de la destrucción del mundo[41]. Las dos situaciones están simbolizadas en una esfera (σφαῖρος), producto de la φιλία, y en un desorden (ἀκοσμία) en el que reina νεῖκος[41₁]. Empédocles, además, dio a los elementos el nombre de dioses. Así, el Eter es Zeus, Hera es el aire, Nestis es el agua y la Tierra Edoneo, un resto de antiguas cosmologías[42].

De las *Purificaciones* podemos extraer los siguientes datos relativos al pensamiento religioso de Empédocles. En esta obra aparece como un hombre completamente distinto del pensador físico, que se descubre en su tratado *Sobre la Naturaleza*. Son esos dos aspectos los que lo han situado en un lugar especial dentro de la historia de la cultura griega: la

39 Por ejemplo, el *fr.* 22.
40 *Frs.* 85, 97, 103, etc.
41 *Fr.* 35.
41₁ *Frs.* 27, 28, 38, etc.
42 Nilsson: *G.g.R.*, I, 744, y Wilamowitz: *G.d.H.*, II, pp. 188 y 202.

razón y el éxtasis unidos, como lo estaban en Delfos Apolo y Dioniso.

Ante todo, podemos adelantar que los dioses de la religión popular griega en realidad no encuentran, como es lógico, un lugar en el sistema de nuestro filósofo-sacerdote, junto a los cuatro elementos y a las dos fuerzas cósmicas que los unen y separan. La transmigración de las almas, una de las características más importantes de los misterios órfico-pitagóricos, puede descubrirse en la doctrina de Empédocles a través de textos como los que damos a continuación. «Yo fui ya muchacho y muchacha, planta, ave y pez mudo del mar» (fr. 117), «(mediante la transformación de las almas los hombres) entre los animales devienen leones, que tienen sus guaridas en las montañas, y duermen en el suelo; pero entre los árboles de hermoso follaje se tornan laureles» (fr. 127), «pero finalmente», y comienza la ascensión de las almas, «ellos devienen profetas, bardos, médicos y príncipes entre los mortales, y de ahí son elevados a la categoría de dioses con altísimos honores» (fr. 146), para al final del círculo de la vida y de la muerte compartir «la morada y la mesa de los otros inmortales, libres de las pasiones humanas, indestructibles» (fr. 147). Pitágoras es probablemente puesto como ejemplo de la metempsícosis cuando leemos: «Había entre ellos un hombre de extraordinario saber, conocedor de las más profundas verdades del intelecto, experto en toda clase de obras sabias; pues cuando él extendía la fuerza de su espíritu discernía fácilmente cada uno de los entes en diez y aun en veinte vidas humanas.» Sexto Empírico[43] nos sirve para completar este cuadro y las consecuencias extraídas de las ideas anteriores. Según él, «los seguidores de Pitágoras y de Empédocles y otros filósofos de Italia afirman que no sólo entre

[43] I, 127.

nosotros mismos y entre los hombres y los dioses existía una comunidad, sino también con los animales irracionales. Pues únicamente hay un solo espíritu (πνεῦμα), que atraviesa, como un alma, todo el mundo y que nos une a nosotros también con aquéllos. Por ello somos injustos y actuamos como ateos si los matamos y nos alimentamos de carne, ya que destruimos a nuestros propios parientes.»

En contra de los sacrificios tradicionales a los dioses se alza airado Empédocles cuando dice: «¿No cesaréis con esa espantosa matanza? ¿No veis que os devoráis mutuamente a causa de la ofuscación de vuestro entendimiento?» (fr. 136). Y «el padre, el gran insensato, levanta a su propio hijo, que ha cambiado de forma, y lo mata pronunciando una plegaria. Pero ellos, los inmoladores que quieren sacrificar a los suplicantes, están totalmente perturbados. Sin embargo, aquél, sordo ante el clamor (de la víctima), prepara, después que ha sido sacrificado, un macabro festín en su casa. Del mismo modo, el hijo captura al padre y los descendientes a su madre, les arrancan la vida y devoran su propia carne» (fr. 137)[44]. Y Porfirio[45] nos ha transmitido lo siguiente: «¡Desdichado de mí! ¡Que prematuramente el día despiadado me destruya antes de que yo medite horrorosa profanación del alimento con mis labios!»

Empédocles traslada su ideal de vida místico-religiosa a la edad de oro en la que no existían los dioses, sino sólo Afrodita, la reina del amor. En esa época los hombres buscaban sus favores con figuras de animales pintados, con mirra, incienso o miel y ningún altar era salpicado con la límpida sangre de los toros[46]. En aquel tiempo todas las criaturas, tan-

[44] Tanto éste como el *fr.* anterior están tomados de Sexto Empírico, IX, 127 y 129.

[45] *De abstinentia,* II, 31, y en el *fr.* 139.

[46] Porfirio: *De abstinentia,* II, 20, *fr.* 128.

to los animales como las aves, eran mansas y dóciles para el hombre[47]. El gran místico siciliano se presenta ante sus conciudadanos como un dios salvador. «Yo ando —dice— entre vosotros como un dios inmortal —ya no soy mortal ahora—, honrado, según parece (a ellos apropiado), coronado con ínfulas y guirnaldas ondeantes. Cuando llego hasta ellos, hombres y mujeres, en sus florecientes ciudades, se me rinden homenajes y me siguen por millares para saber dónde está el camino hacia la salvación; algunos desean conocer los oráculos, mientras que otros, atormentados por crueles dolores, ansían oír la palabra de alivio para sus numerosas enfermedades» (fr. 112). «Pero ¿por qué insisto sobre esto como si realizase algo excepcional, cuando yo soy superior al hombre mortal expuesto a múltiples formas de destrucción?» (fr. 113).

Hemos querido transmitir las mismas palabras de Empédocles con toda su fuerza, que, más que cualquier comentario, nos hablan de un mundo tan lleno de misterio y de misticismo y en el que se destaca un ambiente que sólo se podría rastrear en otros lugares de Grecia, en personas como Epiménides de Creta, Hermótimo de Clazomene y Ferécides de Siro, en los que abunda el éxtasis, los sucesos milagrosos y la separación entre la materia y el espíritu[48].

Para terminar, sólo recogeremos algunas manifestaciones de Empédocles sobre la religiosidad: «Feliz es quien ha adquirido las riquezas del conocimiento divino; desdichado aquel en cuya mente reina una oscura opinión sobre los dioses» (fr. 132); o aquella que nos trae ecos de Jenófanes: «Pues la divinidad en su cuerpo no está provista de cabeza humana, ni nacen dos brazos de su espalda; no tiene, pues, ni ligeras rodillas ni peludos órganos genitales. ¡No! Es una mente, sagrada e inefable, que se precipita a

[47] *Fr.* 130.
[48] Cf. Rohde: *ob. cit.*, pp. 363-67.

través de todo el cosmos con rápidos pensamientos» (fr. 134). «¡Absteneos enteramente de las hojas de laurel, que pertenecen a Apolo!» (fr. 140), o «¡Miserable, último de los miserables, aleja tus manos de las habas!» (fr. 141), «Absteneos de la maldad» (fr. 144). Son éstos dos preceptos religiosos que, entre otros [49], nos hablan de una idea de la religiosidad que sólo en las religiones de misterio tiene su parangón.

La atrayente y singular figura de Empédocles y su gran importancia para conocer en las propias vivencias de un hombre las creencias y manifestaciones religiosas, que en otros lugares de este trabajo mencionamos, ha sido la causa principal de nuestra quizá morosa insistencia en los textos que nos hablan tan directamente de las manifestaciones religiosas de este siciliano que debió encontrar en las florecientes ciudades de Sicilia y del sur de Italia, por otra parte tan unidas a los misterios órficos, un terreno muy abonado para el desarrollo de una vida tan ambigua como la suya, dividida entre la ciencia y la mística. Las contradicciones que parecen surgir en la lectura de sus obras no son sino reflejo de un espíritu atormentado, al sentirse superior y con todos los derechos para ser considerado como un dios entre sus conciudadanos.

7. *Demócrito*

Demócrito [49₁], con su construcción atomista del mundo, no dejó lugar para la menor intervención de los dioses. Mas partiendo de la idea de que todos los pueblos tienen representaciones divinas y no las han podido inventar a partir de la nada, sino que

[49] Cf. los fragmentos 143 y 145.
[49₁] Nestle: *Historia del espíritu griego*, trad. cast., Barcelona, 1961.

han de basarse en una realidad, no niega el atomismo la existencia de los dioses, sino que más bien rehúsa reconocer su intervención en el acontecer del universo. Según Sexto Empírico (IX, 24), Demócrito creía, como otros pensadores, que los hombres llegaron a la representación de los dioses por causa de las maravillas del cosmos. Cuando los hombres de la época antigua vieron los sucesos en el cielo, como el trueno y el relámpago, el encuentro de los astros y los eclipses del sol y de la luna, se asustaron, porque creían que seres divinos eran los causantes de estos fenómenos: El culto a los dioses es obra de algunos hombres inteligentes que, «levantando sus manos hacia lo que nosotros los griegos llamamos ahora aire, decían: "Zeus observa todas las cosas, lo sabe todo, da y quita todo y es rey de todo."» Sirviendo de fuente con la que Epicuro regará su jardín, como dice Cicerón *(De natura deorum,* I, 120), Demócrito afirma que, igual que no existió cielo, tampoco hay Hades; la idea del castigo en el más allá es porque «mucha gente que nada sabe de la disolución de la naturaleza humana, pero que es consciente de las graves injusticias (cometidas) en la vida, atormenta sus días con angustias y temores e inventa falsos relatos sobre la vida del más allá» (fr. 297) y considera superflua la plegaria cuando dice que «los hombres en sus plegarias piden salud a los dioses e ignoran, empero, que el poder para lograrla reside en ellos mismos» (fr. 234). Por último, la interpretación alegórica que da de los dioses, diciendo, por ejemplo, que Atenea Tritogenia personifica la mesura, porque de ella surgen tres cosas: pensar bien, bien hablar y obrar lo que se debe (fr. 66, Capelle), obedece a que los dioses olímpicos se habían convertido para el representante del atomismo en conceptos abstractos [49½].

[49½] Capelle: *ob. cit.,* p. 420, nota 4.

8. *Los sofistas*

Volviendo ahora hacia atrás y avanzando cronológicamente en el tiempo, vamos a ocuparnos con brevedad del panorama general en el que se hallaba la ciudad de Atenas a mediados del siglo v y con el que dábamos comienzo a este capítulo. Es aquí donde, por confluir las diversas corrientes del pensamiento griego, podremos escuchar el latir de unas mentes que se debaten entre la tradición y las nuevas corrientes que intentan apoderarse, sobre todo, de la juventud y la opinión pública atenienses.

El gobierno democrático de Atenas, que tenía ya tras de sí unos fructíferos años de experiencia, va a servir de marco inigualable para el desarrollo de una corriente filosófico-cultural que tiene en los sofistas sus representantes más destacados. La libertad de expresión (παρρησία), de la que gozaban en esta ciudad todos sus habitantes e incluso los venidos de otros lugares, es aprovechada por estos pensadores para exponer públicamente sus ideas, aun cuando, en ocasiones, entraran en conflicto con el Estado y los procesos religiosos y el exilio se ocuparan de restablecer un equilibrio que las autoridades no estaban dispuestas a perder. No obstante, hombres procedentes de uno y otro extremo de la helenidad se acercan hasta la gran metrópoli y se disponen a remover al adormecido habitante de Atenas, que descansa inmutable en las creencias religiosas que desde Homero a Esquilo, pasando por Hesíodo y el mismo Píndaro, han alimentado sus aspiraciones religiosas. Junto a éstas siguen contando los ancestrales cultos populares, y una serie de fiestas, algunas de ellas de carácter mistérico, que, incorporadas por el Estado a la categoría de religión oficial y ciudadana, ofrecen al individuo, como habitante de la πόλις, unas directrices en el terreno de

la fe, de las que es más difícil e incómodo desligarse que mantenerse dentro de ellas.

Los sofistas no son de por sí enemigos de la religión, pero al someter bajo sus críticas a las costumbres y al derecho de los pueblos, también la religión se vio incluida en el radio de acción de su pensamiento[50]. En sus ataques a la religión no perdonan a los misterios, y el Estado recibe igualmente los dardos de su relativismo demoledor. Por la misma diferencia de costumbres, de las que Heródoto se había ocupado en sus *Historias,* se llega a la conclusión de que esas costumbres, que han sido sancionadas con el tiempo como leyes (νόμοι), son obra de los hombres y no gozan de una validez universal. Lo que es bueno para un griego puede ser malo para un bárbaro, nos dicen. Debajo de esto está la polémica que entre las nociones de νόμος (costumbre-ley) y φύσις (naturaleza) encontramos entablada en la Atenas del siglo V[51]. Todo aquello que existe según la naturaleza, defienden los sofistas, debe ser considerado como indiscutible y ser aceptado como un hecho, mientras que a la ley (νόμος), establecida por los hombres, puede el individuo no sentirse ligado si no la encuentra aceptable para él. Partiendo de estas premisas, no les iba a ser difícil a los sofistas demostrar que la religión era una invención de los hombres, perteneciente, pues, al terreno del νόμος y no de la φύσις, y sacar las consecuencias a las que Jenófanes, al hacer su crítica a los dioses tradicionales, no había llegado. Pero, además, y esto es importante si se considera el momento en que está ocurriendo esta revolución filosófico-cultural, el individuo va a ser opuesto a la colectividad y ésta era protegida por el Estado, al que

[50] Nilsson: *G.g.R.*, p. 768.

[51] Cf. Heinimann: *Nomos und Physis, Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts,* Basilea, 1945.

veremos reaccionar frente a estos ataques, contando a su lado con los defensores de las cosas establecidas —muchas veces, en propio beneficio—, como los adivinos Lampón y Diopites en el caso de Anaxágoras.

La lucha entre los filósofos y los adivinos es una de las características más relevantes de la época de la Ilustración. Si esta situación puede parecer paradójica en un ambiente en donde sabemos que existía una libertad que alcanzaba también a la religión, no lo será tanto si pensamos que, si bien no se puede hablar de intolerancia religiosa en Atenas, esto ha de ser interpretado en el sentido de que, si se seguían pautas señaladas por el cauce oficial, todo lo demás no merecía la atención del Estado. Para él, la conservación de las creencias oficiales y ciudadanas era cuestión de ser o no ser; de ahí el empeño que siempre puso por mantener a sus ciudadanos dentro del marco de la religión olímpica, que era, con raras excepciones, también la oficial.

Los sofistas, verdaderos protagonistas de la ebullición cultural que se adueñó de la Atenas de la Guerra del Peloponeso, tomaron de los filósofos de la Naturaleza las críticas a la fe tradicional, y así no es de extrañar que el pueblo llano e ignorante, irritado a veces con unas especulaciones que estaban fuera de su alcance, metiera en un mismo saco a los sofistas y a los filósofos de la Naturaleza, como conocemos por las *Nubes* de Aristófanes, en donde Sócrates carga con la física de Diógenes de Apolonia y el ateísmo de Diáforas de Melos.

El mayor de los sofistas, Protágoras, nacido en Abdera, patria de Demócrito, visitó varias veces la ciudad de Atenas, en la que sus estancias fueron dilatadas. Amigo de Pericles, estuvo también en Sicilia y en el sur de Italia y fue el autor de la constitución para la colonia panhelénica de Turios. De él es la conocida frase «el hombre es la medida de todas

las cosas, de las que son en cuanto son, de las que no son en cuanto que no son» (fr. 1)[52]. Protágoras, en su escrito *Acerca de los dioses*, se enfrentó con la religión, al empezar así su obra: «No puedo saber de los dioses ni si existen ni cuál es su forma y naturaleza. Pues hay muchos obstáculos en esta investigación: tanto la oscuridad de la cosa cuanto la brevedad de la vida humana» (fr. 4). Es un agnóstico, que aunque respetó a los dioses tradicionales, los eliminó totalmente de sus escritos. Como la ley y las costumbres, la religión tiene una importancia relativa en las naciones y es, como la lengua o el arte, un producto humano. Posiblemente, dice W. Nestle[53], Pericles usó una idea protagórica cuando en el epitafio samio dijo sobre los caídos (Plut.: *Per.*, 8): «Estos muertos se han hecho inmortales como los dioses. Pues tampoco a éstos los vemos, sino que sólo inferimos que hay seres inmortales a causa de la veneración de que disfrutan y de los bienes que nos otorgan.»

En otro gran representante de la Ilustración, Pródico de Ceos, encontramos una teoría acerca del origen de la religión, en la que ésta estaría basada en el agradecimiento del hombre por los dones que le da la Naturaleza. Así, los primeros objetos de veneración religiosa fueron aquellas cosas por las que conservaba la vida: el sol, la luna, los ríos, el agua, el fuego, etc. Esto sería un primer grado de la religión, casi un fetichismo, mientras que después los hombres creyeron que no eran aquellas cosas mismas los dioses, sino sus inventores, como Deméter y Dioniso, del pan y del vino. Estos hombres, «que

[52] Una explicación a esta famosa frase se puede ver en W. Nestle: *ob. cit.*, pp. 119 y ss.

[53] *Ob. cit.*, p. 121. En parte seguiremos a este autor en la exposición de las ideas religiosas de los sofistas. Nos parece, en su brevedad, un tratado casi insuperable en los temas que trata.

promovieron el bien de la humanidad por las invenciones, fueron promovidos a dioses» (fr. 5). Es un evemerismo que permite comprender por qué Pródico fue incluido entre los ateos. Otros ateos famosos fueron Diágoras de Melos —que se había burlado de los misterios, negaba la providencia y después a dios, y cuya cabeza fue puesta a precio y él perseguido por toda Grecia[54]— y Teodoro de Cirene, el más ateo del que tenemos noticia, y que al final del siglo IV a. de C. enseñaba en Atenas. Llevaba el nombre de ὁ ἄθεος y en son de burla ὁ θεός. Seguidor de Aristipo, negó a los dioses y a la divinidad en general. Se dice, por último, que el poeta Cinesias reunió en torno suyo a un grupo de ateos (κακοδαιμονισταί) que se reían de los dioses y de las costumbres y las leyes[55].

También en Critias encontramos, en su sátira titulada *Sísifo*, una exposición del origen de la religión, enmarcada, como en Protágoras, en el marco del origen y desarrollo de la cultura. He aquí el trozo del fragmento conservado, que nos parece muy interesante en el desarrollo de la crítica sofística a la religión: «Entonces, me parece, un hombre astuto y prudente inventó para los mortales el temor a los dioses. Tenía que haber un terror para el malo, aunque la acción, la palabra y el pensamiento fueran secretos. Así, pues, introdujo aquel hombre la religión: "Hay un ser feliz en vida eterna, cuyo espíritu oye, ve y está lleno de sabiduría, atiende a todo y es divino por naturaleza. Oye toda palabra que hablan los hombres, y ninguna acción se esconde a su mirada. Aunque pienses el mal sólo en el silencio, los dioses lo observan; pues su sabiduría es superior.". Con estos discursos introdujo la más fina de todas las doctrinas, encubriendo la verdad con la

[54] Gernet-Boulanger: *Le génie*, p. 287.
[55] Kern: *R.G.*, III, p. 32.

mentira de las palabras. Y luego indicó, como vivienda de los dioses, el lugar cuyo nombre más tenía que aterrar a los hombres. Pues desde allí —así lo decía él— llega lo que más les asusta y lo que también favorece su pobre vida: de la alta bóveda —así lo vio— tiembla hasta la tierra el rayo y suena tremendamente el trueno, allí está la tienda del cielo, bordada de estrellas, obra magnífica del tiempo, el sabio maestro. Allí camina claro el sol cegador. De allí fluye a la tierra la humedad. Con estos temores supo subyugar el ánimo de los hombres; astuta y oportunamente distribuyó a la divinidad aquella habitación. Y así pudo imponerse la ley. Tal es, creo, cómo un hombre astuto y prudente aportó una vez al mundo la creencia en los dioses»[56].

En este extenso parlamento se observa la relación entre las ideas del escritor ateniense y las de Pródico y Demócrito, que ponían en la utilidad o el miedo el verdadero origen de la religión entre los hombres. Aunque, por su mismo origen, no fue considerado como sofista, pertenece este oligarca escrupuloso y uno de los treinta tiranos, por sus escritos y su pensamiento, al círculo de la Ilustración sofística:

Trasímaco de Calcedonia, por último, un retor preocupado de la lengua y de la musicalidad de sus períodos, decía que «los dioses no observan los asuntos humanos, pues de ser así no habrian desdeñado el más grande de todos los bienes entre los hombres, la justicia, pues vemos que los hombres no la utilizan»[57].

[56] *Fr.* 25.
[57] *Fr.* 8.

9. *La comedia y la tragedia*

La comedia y la tragedia, verdaderas educadoras del pueblo ateniense, se convierten con frecuencia en la tribuna y palestra desde donde se fustigan las creencias populares y en donde leemos duros ataques a los dioses olímpicos y ciudadanos. Por ellas el hombre común se va familiarizando con las doctrinas de la filosofía natural y de los sofistas. Piénsese, por ejemplo, en las *Nubes* de Aristófanes, pero también comediógrafos como Cratino en sus *Omnividentes* (πανόπται), Eupolis en sus *Cabras* y el cómico Platón en sus *Sofistas* lanzan sus críticas contra los filósofos y los sofistas principalmente. Pues son como «hombres que piensan de otra manera», y el propio Hipón, que modernizó la doctrina de Tales de Mileto, es condenado como «hombre sin dios»[57]. En la citada obra de Eupolis se fustiga el deseo de dinero de los sofistas, nombrando, al parecer, a Pródico[58].

El gran cómico ateniense Aristófanes nos ofrece en las obras que de él conservamos unas reflexiones muy interesantes sobre su posición, y la de la época, ante la religión de la Atenas contemporánea, en la que se descubre una notable influencia del pensamiento sofístico, a la vez que se nos presenta como un defensor de la religión y un crítico apasionado de sus enemigos. Es el doble aspecto de un espíritu inquieto, como encontraremos de nuevo en Eurípides, que, haciéndose eco del ambiente cultural de su época, se une al coro de los sofistas, aun cuando profesando una ortodoxia que no siempre le puso a salvo de los enojos y el descrédito del público que acudía a presenciar sus obras en las grandes fiestas atenienses.

[57] *Frs.* 153 y 155. Tomadas estas citas de W. Nestle: *ob. cit.*, p. 151.
[58] *Fr.* 17.

He aquí cómo resume W. Nestle las críticas de Aristófanes a la religión: «Llega a hablarse del "burdel del cielo" (*Paz*, 848 y s.), y el poeta explica a Heracles que cuando muera su padre Zeus no podrá heredarle, porque lo prohíbe la ley sobre los hijos ilegítimos (*Aves*, 1642 y s.). El gobierno de Zeus y de los demás dioses es muy deficiente: los dioses han abandonado la Hélade dejando que se devore a sí misma, de tal modo que se amenaza a Zeus con una acusación por alta traición (*Paz*, 104 y ss.). Todo el gobierno de los dioses se basa en el egoísmo y la avaricia, con la cual exigen a los hombres sacrificios y ofrendas, dejándose sobornar por éstas (*Asamblea*, 778 y ss.). Numerosas son las parodias de oraciones solemnes y de la liturgia asociada con ellas. Las imágenes populares del Hades, junto con su reina Perséfone, así como el Olimpo, sucumben a la burla del poeta (*Ranas*, 180 y ss., 503 y ss.). Dioniso, el mismo dios de la tragedia, aparece en las *Ranas* en las situaciones más indignas y como un individuo miserable y cobarde. Para probar su divinidad tiene que permitir que le den una tanda de azotes; si no siente nada, es que es un dios (605 y ss.). El culto de Asclepio, introducido en Atenas unos treinta años antes, y la práctica milagrera de la incubación en el templo cerca de los reptiles sagrados, el engaño de los pacientes a manos de los sacerdotes y la final curación milagrosa son también objeto de deliciosa representación por Aristófanes, que lleva todo ello hasta el ridículo. Así el burlón Aristófanes se nos muestra como la contrapartida precisa de la piadosa fe de un Sófocles»[59]. En las *Nubes*, sin embargo, continúa el autor, ataca a la filosofía y a la sofística, en la persona de Sócrates, por querer introducir una nueva educación y una nueva orientación espiritual.

[59] *Ob. cit.*, p. 152. Cf. también Pettazzoni: *La Religion*, pp. 211 y ss., y Nilsson: *G.g.R.*, I, pp. 779-83, entre otros.

Así se impugna el ateísmo de algunos de sus representantes, que dicen que Zeus no existe, para poner en su lugar el aire, el éter (247 y s.), y los torbellinos de la atmósfera (379 y ss., 828, 1471), para concluir diciendo que «Sócrates —esto es, el nuevo pensamiento filosófico-natural— ha desterrado a los dioses» [59₁].

Aristófanes, a pesar de ser un conservador, no se pudo sustraer a las influencias del espíritu de su tiempo. Así, también él realizó duras críticas a la religión tradicional, pero su sentido cómico le hizo inmune a ser acusado y condenado por ἀσέβεια [60]. En general, «la comedia intenta resucitar el ideal de la πόλις antigua, oponiéndose al Estado democrático actual, en el momento en que la democracia declina y el partido de la reacción se anima más y más» [60₁].

Eurípides, el filósofo de la escena, el poeta racionalista, el hombre que en sus *Bacantes* parece hacer una defensa de las fuerzas irracionales en el hombre, representadas por Dioniso, convierte su teatro en la verdadera tribuna de las principales tendencias modernistas [61]. En esto es destacable su oposición a Esquilo y al piadoso Sófocles. Desde él se justifica la religión tradicional, la superstición y los cultos populares. Poeta de las contradicciones, tiene sus ojos abiertos y sus oídos dispuestos a escuchar todo aquello que suponga un avance en el conocimiento racional de las cosas, pues no en vano vive en la época de la Ilustración sofística. De las tres tendencias que en su camino hacia lo divino señala F. Chapouthier [62] existe un movimiento negativo que le lleva a separar la idea de dios de ciertas formas a las que se hallaba unida. Es muy difícil, no obstante, poder señalar en un hombre como Eurípides una

59₁ Cf. Dickinson: *ob. cit.*, p. 51.
60 Decharme: *ob. cit.*, pp. 109-12.
60₁ Pettazzoni: *La Religion*, p. 213.
61 Pettazzoni: *La Religion*, p. 210.
62 *Fondation Hardt*, Entretiens, I, pp. 205-25.

línea de desarrollo en sus ideas religiosas. Lo que sí se puede afirmar es que fue un crítico y un pensador original en sus reflexiones sobre lo divino. El sigue, sí, la teoría de la φύσις *(Naturaleza)* de los sofistas, que hace igual a todos los hombres, que sólo se distinguen por el νόμος *(ley)*, y son claras las influencias en su obra del pensamiento de Anaxágoras, Protágoras, Sócrates y Diógenes de Apolonia, pero su sello personal se encuentra por doquier.

Eurípides critica a los dioses, pero su fin no es el ateísmo, sino la purificación de las representaciones divinas, y sólo la diosa Atenea se ve libre de sus críticas[63]. Está dentro de esa corriente moralizante que intenta dar una visión más digna de los dioses que aquella que había sido transmitida por el mito. No se va contra los dioses olímpicos, sino que en bien de la religión misma se cree que se deben destruir ciertos mitos de la creencia popular[64]. Píndaro es un importante eslabón en esta manera de interpretar la religión olímpica, de la que él se declara decidido partidario y defensor[65]. Aristófanes, en sus *Aves*, había ya hablado de las relaciones míticas de los dioses con las Alcmenas y Semeles[66].

Eurípides critica el antropormorfismo de los dioses, con lo que sigue una crítica ya antigua, cuyo principal representante hemos visto que es Jenófanes, pero, a pesar de ello, los dioses existen y en sus obras ocupan un transfondo importante. Lo que desea el dramaturgo ateniense es que sean sabios, limpios, morales, sin pasiones y justos. Pues «si los dioses hacen mal, no son dignos»[67], y si carecen de sabiduría, justicia y bondad y son incluso peores que

[63] Schmid-Stählin: *ob. cit*, I, 3, pp. 703-04 y 707. Así Atenea en *Suplicantes* y *Heracles*.

[64] Dickinson: *ob. cit.*, p. 51.

[65] Cf., por ejemplo, *Olímpica*, IX, 54.

[66] V, 556.

[67] *Belerofonte*, fr. 292, 7. Variantes en *Electra*, 583-584.

los hombres, cómo se puede adorar a tales dioses, dice Anfitrión refiriéndose a Zeus, que ha abandonado a los hijos de Heracles, y a Hera por Heracles, que ha sufrido las consecuencias de la enemistad de la diosa [68]. En el *Belerofonte,* sin embargo, llega a las últimas consecuencias:

> «Sí, así dicen, que en el cielo hay dioses.
> Pero no, no. No los hay,
> salvo que un loco quiera prestar fe a la ciega
> leyenda» [69].

Muchas leyendas, dice Eurípides, pueden ser explicadas por fenómenos naturales. Así, el nacimiento de Helena al principio de la obra del mismo nombre (v. 17 y ss.), o también el cambio violento del sol en su curso [70].

En resumen, Eurípides nos presenta a una Afrodita poco simpática en el *Hipólito;* Artemis exige sacrificios humanos en *Ifigenia entre los Tauros;* Hera y su ὕβρις contra Heracles son servidores de la rabia en *Bacantes* y *Heracles;* Apolo, en el *Ion,* se convierte en el blanco del ataque más blasfemo e irrespetuoso dirigido a cualquier divinidad tradicional. El dios de Delfos es un vulgar seductor, egoísta y embustero: «Yo te lanzo al rostro hoy mi acusación, pérfido seductor... Delos te odia, te odia el laurel», son algunas de las acusaciones que oímos en boca de Creusa [71]. Atenea, que habla por Apolo, quiere arreglar las cosas y la obra termina con una especie de himno a los dioses, que premian a los buenos y castigan a los malos.

Finalmente, «de entre todos los usos de culto —dice

[68] *Heracles,* 339 y ss., 1305. En esta misma obra, versos 1340 y ss., no concibe el poeta que unos dioses puedan gobernar sobre otros.

[69] *Fr.* 286. Tomada la trad. de W. Nestle: *ob. cit.*, p. 164.

[70] *Electra,* 737.

[71] *Ion.*, vs. 904 y ss.

W. Nestle[72]— el más atacado por Eurípides es la mántica, que le parece engaño consciente (*Filoct.*, fr. 795; *Andró.*, 1161 y ss.; *If. T.*, 42 y ss., etc.). Como los dioses no tienen necesidades, los sacrificios y ofrendas son absurdos y no sirven más que para hacer dioses sospechosos de codicia (*Filoct.*, fr. 794). El derecho de asilo de los templos y altares, cuando beneficia a verdaderos culpables, es una intromisión, un abuso en la esfera jurídica del Estado (*Ion*, 1312 y ss.); y es, por otra parte, absurdo que los santuarios excluyan de su ámbito fenómenos naturales como el nacimiento o la muerte (fr. 266).»

10. *Los procesos religiosos*

Todo este panorama de crítica a la religión tradicional, que hemos procurado exponer a lo largo de las páginas anteriores y en sus representantes más destacados, no quedó, sin embargo, sin una respuesta entre los espíritus conservadores y, sobre todo, por parte del Estado. Píndaro, Esquilo y Sófocles, a su manera, habían intentado, dentro de la más pura ortodoxia, purificar o explicar el mito y la misma evolución de los dioses tradicionales. Pero a los atenienses les preocupaba «cómo se vaciaban los gimnasios y se llenaban las aulas de los sofistas»[73], y la clase media veía en peligro sus creencias cuando los nuevos pensadores decían, por ejemplo, que el Sol era una masa de piedra incandescente y la Luna era otra Tierra, con montañas y valles. Los procesos religiosos iban a ser la respuesta del Estado a este orden de cosas y es por lo que detrás de todos ellos han sido descubiertos unos motivos más políticos que religiosos[74]. Los adivinos, servidores del Estado,

[72] *Ob. cit.*, p. 164.
[73] Nestle: *ob. cit.*, p. 153.
[74] Cf. Snell: *ob. cit.*, p. 47; Nilsson: *Religiosidad griega*, pp. 100 y ss., y Nestle: *ob. cit.*, pp. 154 y ss.

que los utilizaba siempre que debía realizarse algún sacrificio a los dioses, jugaron un papel muy importante en la serie de acciones que en esta época se desencadenaron en Atenas contra ciertos pensadores acusados de ateos o de no respetar a los dioses de la ciudad. La acusación era entonces de impiedad (ἀσέβεια), que era considerada como una falta personal al grupo social y un delito contra la ciudad [75]. Así, al perder su ser social, el ciudadano perdía a la vez su esencia religiosa, y por ello, para integrarse a otro grupo social, lo hacía a través de la súplica ante altares o estatuas. Es un entrar a la religión a través de la sociedad [75₁].

En Plutarco [76] tenemos recogidas dos anécdotas en las que se describe el enfrentamiento entre los adivinos, que veían en peligro su oficio, y los filósofos de la época. El primero de los relatos plutarqueos dice así: «Cuéntase que trajeron una vez a Pericles la cabeza de un carnero que no tenía más que un solo cuerno, y que Lampón el adivino, luego que vio el cuerno fuerte y firme que salía de la mitad de la frente, pronunció que, siendo dos los bandos que dominaban en la ciudad, el de Tucídides (el general) y el de Pericles, sería de aquél el mando y superioridad en el que se verificase aquel prodigio; pero Anaxágoras, abriendo la cabeza, hizo ver que el cerebro no llenaba toda la cavidad, sino que formaba punta como un huevo, yendo en disminución por toda aquélla hasta el punto en que la raíz del cuerno tomaba principio. Por lo pronto, Anaxágoras fue admirado por los que se hallaban presentes; pero de allí a poco lo fue también Lampón, cuando, desvanecido el poder de Tucídides, recayó en Pericles todo el manejo de los negocios públicos.» Plutarco termi-

[75] Gernet-Boulanger: *ob. cit.*, p. 289.

[75₁] Vernant: *Mito y pensamiento*, p. 318.

[76] *Pericles*, 6 y 32. Cf. también Aristófanes: *Avispas*, 380; *Caballeros*, 1085; *Aves*, 988, etc.

na diciendo que tanto el físico como el adivino habían acertado, uno en la causa y el otro en el fin. En el segundo de los pasajes se nos descubre la primera acusación de ateísmo, dirigida contra el filósofo naturalista Anaxágoras, amigo de Pericles. En realidad se quería atacar al político ateniense en los individuos más allegados a su persona, como era el caso de Anaxágoras y Aspasia, sobre la que se dirigió igualmente la acusación de crimen de impiedad (ἀσέβεια). Diopites, dice Plutarco, un adivino muy satirizado en la comedia, consiguió que en el año 432 se aprobase un decreto para que se denunciase «a los que no creían en las cosas divinas o hablaran en su enseñanza de los fenómenos celestes». Aspasia se libró con la propia defensa de Pericles, pero, temiendo por Anaxágoras, le hizo salir y trasladarse, siguiendo su consejo, a Lámpsaco, donde murió años después. También Protágoras fue condenado y expulsado de Atenas, al parecer por aquellas palabras por las que comenzaba su obra *Acerca de los dioses*, a las que ya antes nos hemos referido. En este mismo año también fue condenado Diágoras de Melos, el ateo, y su cabeza puesta a precio [77].

Es ésta una época, dice Petazzoni, en la que nos encontramos con «persecuciones, intolerancias, escándalos y sacrilegios; en una palabra, todo lo que puede alimentar las luchas religiosas. Así, por ejemplo, el caso de los Hermes mutilados» [78]. Fue éste un escándalo que tuvo graves consecuencias para el resultado de la expedición a Sicilia, que entonces estaba dispuesta a partir. Alcibíades, el jefe de la escuadra, fue uno de los principales acusados y tuvo que abandonar la dirección de la empresa en manos menos expertas, que llevaron a los griegos a una de las mayores derrotas en toda su historia. Tucídi-

[77] Aristófanes: *Aves*, 1072 y ss.
[78] *Ob. cit.*, p. 207.

des[79] nos cuenta los hechos y las intrigas de tipo político que se manejaron para hacer que Alcibíades fuera encontrado culpable. La mayoría de los Hermes de mármol, dice el historiador, que había en Atenas, tanto a las puertas de las casas particulares como de los templos, aparecieron una mañana con la cabeza cortada. No se sabía quiénes eran los culpables, pero se vio en ello un presagio para la expedición. Unos metecos y esclavos denunciaron no las mutilaciones de los Hermes, pero sí las de otras estuas de divinidades y, además, que en algunas casas se celebraban los misterios por irrisión. De esto se culpaba a Alcibíades, que, al final, fue condenado, si bien se le dejó emprender la expedición. Hasta aquí, Tucídides[80].

Se condenaba, además, con la muerte el robo en lugares sagrados, así como era un acto de impiedad el cortar un olivo sagrado, delito que juzgaba el Areópago, pues iba contra la diosa de la ciudad[81]. Pero el proceso religioso más célebre fue el que se celebró en Atenas, cuatro años después de la restauración de la democracia, contra Sócrates[82]. Este pensador, que concentró todos los esfuerzos de su vida en el estudio del hombre y que, junto con los sofistas, es considerado el fundador del humanismo, no fue un reformador, pues a él le bastaba el culto tradicional y lo practicó con cuidado. Apolo parece que fue su dios favorito y la máxima que había en su templo, «conócete a ti mismo», fue como la divisa de su comportamiento mientras vivió. Para él, además, el Estado constituía una especie de entidad su-

[79] VI, 27 y ss.

[80] Cf. también Andócides: *De myst.*, 11 y ss., y Plutarco: *Alcibíades*, 19.

[81] Gernet-Boulanger: *Le génie*, p. 288, con notas sobre las fuentes.

[82] Cf. Platón: *Apología*, 24b; Jenofonte: *Memorables*, 1, 1; Diógenes Laercio, II, 5, 19.

perior a la que el individuo debía someterse, aunque ello implicase una injusticia. Su ciudad le causa tristeza en aquellos años, pero él la ama, así como cree en los dioses de la misma. Sin embargo, y a pesar de todo esto, Sócrates fue condenado por esa ciudad y por el Estado democrático, por el que sentía un respeto profundo. Su proceso tuvo también un transfondo político. Sócrates fue clasificado por los ciudadanos entre el número de los sofistas, y éstos suponían un peligro para el orden y la estabilidad de la ciudad. Su error, dice Nilsson, «fue que al vencedor de los sofistas le confundieran con los sofistas mismos» [83]. El texto de la acusación, presentada por el político Anito, el poeta Meleto y el orador Licón, decía así: «Sócrates comete injusticia, porque no reverencia a los dioses que venera el Estado, sino que introduce dioses nuevos; comete, además, injusticia porque corrompe a la juventud. Pena pedida: muerte» [84]. Ninguno de estos cargos podían ser demostrados y su defensa era empresa fácil, pero lo que sí hacía Sócrates era discutir con los jóvenes sobre religión, moral y política, y esto podía poner en peligro al Estado y a las leyes. Sin querer aceptar el exilio y la ayuda que le ofrecían sus discípulos, murió así el «más justo» de los ciudadanos, aceptando la sentencia por obedecer más a la divinidad que a sus enemigos. El año 399 a. de C., Sócrates tomaba la cicuta y moría en la cárcel, rodeado de sus amigos, condenado en uno de los procesos religiosos más famosos de la historia de la Humanidad.

El Estado ateniense hemos visto por estos procesos que protegía la religión tradicional y perseguía el pensamiento si éste suponía un peligro para su seguridad; pero, además, el arte vino también en ayuda de la religión olímpica, y así, Grecia se llena

[83] *Religiosidad griega*, p. 105.
[84] Diógenes Laercio, II, 40.

en esta época de templos e imágenes a los dioses. «Arrojados por la crítica —dice Nilsson—, los viejos dioses vivían por razón de Estado»[85]. Tucídides los elimina de los acontecimientos que narra en su *Historia de la Guerra del Peloponeso* y el ateísmo se había extendido ya entre las clases más cultas. Pocos años después Platón nos dirá que en su época había algunas personas que creían que no existía dios alguno[86].

La religión griega, a pesar de las dificultades que encontró para ello y no obstante ser una de las manifestaciones humanas que más recelo han mostrado siempre al cambio y a separarse de la tradición, se fue transformando y desarrollando al mismo ritmo que lo hacía la filosofía, el arte o la literatura[87]; a ello no sólo contribuyeron las doctrinas y ia nueva ciencia de los pensadores que acabamos de examinar, sino también los numerosos cultos extranjeros que en todas las épocas y poco a poco fueron invadiendo las ciudades griegas, sobre todo las más importantes, como era el caso de Atenas. Delfos, que era enemigo de todo culto de importación, conoció en su propia casa la invasión de un dios extranjero, Dioniso, con el que tuvo que compartir el culto una parte del año. A finales del siglo v la fe se había comenzado a relajar y a perder. Se anunciaba el comienzo de una nueva era, una nueva cultura que, sin las fronteras de la ciudad (πολις), iba a dejar al individuo en una soledad angustiosa que le haría replegar sobre sí mismo, y en el caso de la masa del pueblo, la obligaría a volverse a los cultos mistéricos, a la superstición, a la magia, mientras que el santuario de Asclepio en Epidauro se llenaba de pe-

[85] *Religiosidad griega*, p. 99. También Pettazzoni: *La Religion*, p. 140, sobre la respuesta del arte al ataque de los filósofos.
[86] *Leyes*, X, 885b.
[87] Pettazzoni: *La Religion*, p. 197.

regrinos que buscaban la curación de sus enfermedades en la *incubatio*[88]. Es el panorama más general con que nos encontraremos al estudiar la religión helenística. Sólo los más cultivados buscarán consuelo en las nuevas escuelas filosóficas, manteniendo su indiferencia o total inamadversión a todo tipo de creencias religiosas.

11. *El evemerismo*

Vamos a examinar a continuación una de las críticas más demoledoras, por sus mismas consecuencias, que se haya dirigido en la Antigüedad contra los dioses olímpicos: el evemerismo.

Trazaremos sus líneas generales[89], que están recogidas en la historia de Evémero de Mesana, escritor del siglo IV-III a. de C. Nos cuenta este autor en un poema que en uno de sus viajes había ido a parar a la isla de Panchaia, en el Océano junto a las costas de Arabia, después de visitar Fenicia y Egipto por mandato de Casandro de Macedonia. En esa isla encontró una inscripción sagrada (ἱερὰ ἀναγραφή) en una columna de oro dentro de un templo a Zeus Trifilio, en la que se resumen en jeroglíficos egipcios los hechos de Urano, Crono y Zeus, que es quien escribió la inscripción; a continuación se podían leer los de Apolo, Artemis y Hermes, y ve en ello la prueba de que los dioses de la tradición son hombres divinizados por aquellos a los que habían gobernado. Según la mencionada inscripción, los dioses habían sido reyes, y Zeus, después de rebelarse contra su padre Crono, a quien destronó, se convirtió en el antiguo

[88] Pettazzoni: *La Religion*, pp. 199-205.

[89] Tomamos las noticias contenidas principalmente en la citada obra de Decharme, aunque tenemos presentes las que nos ofrecen autores como Kern, Wilamowitz, Nilsson, Rose y Nestle, entre otros.

rey de Creta, en donde había luchado con los Titanes. Este mismo dios habría realizado largos viajes y fundado templos con su nombre y el de sus principales aliados, para a su vuelta mandar construir un templo en la isla Panchaia, bajo la advocación de Zeus *Trifilio*. Después de haber recorrido la tierra repartiendo los reinos entre sus amigos y parientes, vuelve a Creta, donde muere. Los Curetes, sus hijos, lo enterraron en Cnosos, donde se halla una inscripción que lo atestigua: a Ζᾶν Κρόνου. Las diosas son tratadas lo mismo que los dioses. Así, Palas Atenea había sido una reina belicosa y conquistadora, una especie de Semíramis. Afrodita fue la primera de las cortesanas. Y el rey de Chipre, Ciniras, fue quien, enamorado de su belleza, la elevó al rango de diosa.

El evemerismo, que no sólo intenta destruir la tradición mitológica por la exposición de una doctrina de apariencia seria, sino que pretende también ridiculizarla al mostrar su crítica de una forma más atrayente que los filósofos, gozó de gran influencia en la Antigüedad y los apologistas cristianos lo usaron en sus ataques al politeísmo antropomórfico pagano. En la descripción de Evémero las conocidas luchas entre los dioses «se convierten en intrigas palaciegas, y no falta —dice W. Nestle— el elemento picante y novelesco, como la historia de Cadmo, el cocinero del rey de Sidón, que rapta a Harmonía, la flautista, y se la lleva a Tebas»[90]. Este mismo autor habla de que en el evemerismo nos encontramos con un ateísmo integral. Según esta teoría, en el origen de la religión no hay dioses, sino hombres divinizados a su muerte. Las cortes helenísticas, con sus soberanos divinizados aun en vida, debieron sugerir a Evémero la idea de aplicar este uso a la Prehistoria,

[90] *Ob. cit.*, p. 277.

con lo cual creyó dar con la clave explicativa del origen de la religión[91].

La influencia de la doctrina de Evémero, traducida al latín por Ennio, ha sido tan grande que aún hoy se habla de una teología evemerista[92], y el racionalismo del siglo XIX se mueve dentro de su influencia cuando une el culto a los muertos a la creencia en los dioses. Pertenece al género de las utopías, que en la Atlántida de Platón o en la isla de los Hiperbóreos de Hecateo encuentran un modelo a imitar. En Hecateo de Abdera, su contemporáneo, y en León de Pella, autores de libros de contenido parecido al de Evémero, encontraron los enemigos de la religión olímpica y paganos en general las mejores armas para sus ataques al politeísmo griego. «Calímaco —dice O. Kern— combatió en muchas ocasiones a Evémero y nunca pudo creer en su racionalismo. En el pueblo no llegó a introducirse nunca, pero en la teología, historia y poesía ha seguido perviviendo»[93].

12. *Epicuro*

De un contemporáneo de Evémero, el famoso filósofo ateniense Epicuro de Samos, fundador de una escuela filosófica en Atenas, recibió la religión griega tradicional otro de los ataques que fueron minando su influencia, ya muy desvaída. Como dice B. Farrington, «críticos de la religión no faltaron antes de Epicuro, pero ninguno antes de él había organizado un movimiento para emancipar a los hombres de los terrores de las religiones de Estado»[94]. Influenciado

[91] Nestle: *ob. cit.*, p. 278.
[92] Kern: *R.G.*, III, p. 121.
[93] Kern: *R.G.*, *III*, p. 123.
[94] *Ciencia y política en el Mundo Antiguo*, trad. cast., Madrdi, 1968², p. 159.

por el atomismo de Demócrito, Epicuro puso todo su empeño en liberar a los hombres de dos miedos: a la vida de ultratumba y a los dioses [95]. El alma, compuesta de elementos sutiles y materiales, que ocupan los lugares dejados por los átomos, no puede escapar a la disolución que provoca la muerte. Así, no hay que temer a esas ideas y a las enseñanzas sobre ellas de la filosofía y la religión. Lucrecio, en su poema *De rerum natura,* alaba precisamente a Epicuro como gran bienhechor de la humanidad al librarla del miedo a los dioses [96]. En unos famosos versos se expresa así el poeta latino [97]: «Mientras la humanidad arrastraba por la tierra una vida infame y abyecta, oprimida por el peso de una religión cuyo rostro, mostrándose desde lo alto de las regiones del cielo, amenazaba a los mortales con su horrible aspecto, por primera vez un hombre griego se atrevió a levantar su mirada mortal hacia ella y por primera vez se atrevió a actuar en contra; no lo detuvieron ni lo que se decía de los dioses ni los rayos ni el trueno con su amenazador estruendo.»

La doctrina de Epicuro, expuesta por Lucrecio en su obra, parece que no fue bien vista por el Senado romano, por la nobleza o la oligarquía romana, dice Farrington [98]. Así, Cicerón creía que se debían mantener la superstición, la adivinación, etc., en favor del Estado, que así dominaría mejor a la masa. Los ricos no tendrían sus posesiones a no ser por la ha-

[95] Seguimos a Gernet-Boulanger: *Le génie*, pp. 411-15.

[96] Recuérdese que Demócrito veía en el miedo el origen de la religión, y Cicerón, en *De natura Deorum*, I, 120, habla precisamente de que el Jardín de Epicuro había sido regado por las fuentes de Demócrito. El filósofo y político romano no es simpatizante de las doctrinas de Epicuro, que se opuso a los estoicos precisamente por contemporizar con los gobiernos y las religiones estatales. Lo odiaba y con toda sinceridad quería impedir su difusión en Italia.

[97] En trad. cast. del citado libro de Farrington, p 159.

[98] *Ob. cit.*, p. 173.

bilidad de los augures para «abolir una ley injusta», la de Tiberio Graco[99]. Citando a Constant Marttia, dice el autor irlandés: «El epicureísmo abordó con precisión y segura decisión lo que los sistemas más doctos no se habían atrevido a tratar a fondo. Sean cuales fueran sus errores, el epicureísmo expulsó de la naturaleza o cuando menos acompañó gentilmente hasta la puerta a la infinidad de potencias celestes que sólo servían de obstáculo a la física y a la moral»[100].

El epicureísmo condenó también toda idea que hablara de la influencia de los dioses en la vida o los actos humanos, sobre todo, en la forma fatalista que creían los estoicos y su noción de la Providencia. No era lógico que un ser perfecto y bienaventurado se dedicase a mezclarse entre las criaturas y, por así decirlo, en la materia del universo. Epicuro rechazó igualmente «la adivinación y obligó a los adivinos y augures a confesar lo absurdo de su labor y ridiculizó los oráculos hasta tal punto que finalmente no se atrevieron a hablar más. Puede decirse que incluso hoy un hombre pasa por culto en la medida en que desprecia todo lo que despreció Epicuro», termina Farrington[101].

Pero, sin embargo, por los principios de su propia doctrina, el epicureísmo[102] no negó la existencia de los dioses, que en la creencia popular no son el producto de una opinión (δόξα), sino de una percepción (πρόληψις). Los dioses son perfectos, bienhechores y eternos y no se meten en los asuntos humanos, como ya hemos dicho anteriormente. Son numerosos y de apariencia humana. Su naturaleza es tan sutil que se escapa a todo sentido y sólo con el pensamiento pueden ser con apuros percibidos. Son sor-

[99] El mismo autor, p. 185.
[100] *Ob. cit.*, p. 115.
[101] *Ob. cit.*, p. 115.
[102] Gernet-Boulanger: *Le génie*, pp. 413-14.

dos a las plegarias y a los sacrificios y hacia ellos no hay amor ni miedo y sí sólo respeto y admiración. De esta forma vemos que los epicúreos, a pesar de ir contra las formas de la religión tradicional, salvaguardan, a su manera, el antropomorfismo y el politeísmo. Epicuro ya se defendió contra los ataques de ateísmo lanzados contra él y contra su escuela por sus contemporáneos, diciendo que él no impedía a sus discípulos participar en los misterios y en otras prácticas religiosas, pero que en ellas no estaba la verdadera piedad.

Terminamos este breve recorrido por la doctrina epicúrea sobre la religión citando de nuevo unas palabras de Farrington en las que la contrapone a la otra escuela filosófica de gran influencia en la Antigüedad y que con retoques se convirtió en la filosofía oficial de la clase romana dominante: «Pero mientras el efecto práctico inmediato del estoicismo fue la máxima "hay que engañar al pueblo en materia de religión", el resultado práctico inmediato del epicureísmo fue un renovado esfuerzo por iluminar al pueblo en materia de religión» [103].

No obstante la forma apasionada con que el filólogo irlandés aborda el estudio del epicureísmo. creemos que sus trabajos suponen una aportación importante al estudio del pensamiento griego en facetas tan destacadas como la política, la religión y la ciencia griegas. Sin compartir de forma global sus ideas, hemos creído útil servirnos aquí de sus juicios críticos por la forma directa, y tal vez audaz, con que son expuestos.

Sin poder acompañar en su larga singladura a la crítica religiosa en la Antigüedad, que en el escepticismo, por ejemplo, tuvo una actitud antirreligiosa, distinta de la epicúrea, pero que, en ocasiones, va más allá en sus afirmaciones, cerramos aquí este ca-

103 *Ob. cit.*, p. 191.

pítulo dedicado a la exposición de las doctrinas y hombres que a lo largo de los siglos, desde la época arcaica al helenismo, más han contribuido con su crítica a la religión tradicional y olímpica griegas, no sólo a su desaparición en las creencias y los cultos del pueblo heleno, sino también, y éste podríamos decir que es el aspecto positivo, desde el punto de vista de un creyente, a purificar y hasta sublimar en ocasiones la idea de la divinidad y su relación con el hombre.

6

MITO Y RELIGION

1. *Panorámica general*

No ha sido nuestro propósito, al incluir el estudio del mito en un libro que intenta servir de introducción a los principales aspectos de la religión griega, llevar al lector a la posible conclusión de que religión y mitología en Grecia son una y la misma cosa. Contra esta opinión podríamos citar en nuestra defensa muchas de las páginas que a lo largo de todo el trabajo han procurado acercarse a las más variadas manifestaciones de las creencias y del culto griegos. Religión no pueden ser, por ejemplo, muchas de las anécdotas burlescas, groseras o frívolas con que frecuentemente nos hallamos en la lectura de un mito griego, y son numerosas las leyendas míticas de Grecia que tratan temas cuya conexión con un culto o rito es impensable o, al menos, difícil de demostrar. La vida heroica, su mundo arcaico de luchas y enfrentamientos, de fundación de nuevas formas de vida y de reacción frente al mundo circundante forman, además, una parte nada despreciable del rico y variado mundo de la mitología griega, y de nuevo aquí surge en primer término el aspecto religioso, que pudiera justificar un examen detenido con vistas

a un estudio de esta faceta tan atrayente y diríamos que esencial de la cultura griega. Sin embargo, no son pocos los estudiosos del mito que se han expresado en sentido contrario y han visto hermanadas ya desde sus mismos orígenes a religión y mitología. Mito y rito son, nos dicen otros, dos aspectos de un mismo hecho. R. Otto[1] escribe que «los mitos sistematizados, así como la escolástica desarrollada, no son sino laminaciones de los procesos religiosos fundamentales, que quedan como aplastados y finalmente anulados por completo». G. S. Kirk, autor de un moderno y excelente trabajo titulado *El mito. Su significado y funciones en las distintas culturas,* realiza una valiosa síntesis de la problemática general en este terreno. A él remitimos a quien desee obtener una más completa información sobre el tema que ahora nos ocupa.

Es en el segundo capítulo de la obra de Kirk donde hallamos, entre las posturas principales adoptadas frente al mito, aquella que cree que los mitos se refieren a dioses o se derivan de rituales. La defienden autores como E. W. Count, que dice que «sólo en un punto están los estudiosos de acuerdo: los mitos son una forma de literatura... acerca de dioses o semidioses»[2], y A. Brelich piensa que «la mitología ha venido revelando gradualmente la propia irreductibilidad a factores extrarreligiosos, y hoy se considera generalmente en el mismo plano de las otras formas fundamentales de la religión, si no directamente como fuente última de estas otras formas»[3]. La mitología griega es en el período antiguo, para W. K. C. Guthrie, un aspecto de la religión[4].

Una variante a esta posición es la teoría según la

[1] *Ob. cit.*, p. 43.
[2] *Culture in History,* Nueva York, 1960, p. 595.
[3] *Gli Eroi Greci,* Roma, 1958, p. 235.
[4] «The Religion and Mythology of the Greeks», en *The Cambridge Ancient History,* vol. II.

cual todos los mitos estarían asociados con rituales. Joseph Fontenrose[5], por ejemplo, dice que «es innegable que los mitos están estrechamente vinculados con los rituales; de hecho, si una historia no ha estado asociada con el culto o el ritual, explícita o implícitamente, es preferible no llamarla mito, sino leyenda o cuento popular». Tres de los más conspicuos representantes de la escuela etnológica de Cambridge —Cornford, Murray y Harrison— encuentran una relación estrecha entre el mito y el ritual[6], mientras Clyde Kluckhohn[7], que rechazaba la idea de que el mito se derive del ritual o viceversa, concluía, sin embargo, que ambos están estrecha y esencialmente asociados, aun cuando cada uno de ellos pueda aparecer independientemente del otro. Ambos tienen, además, una base psicológica, y si el ritual es una actividad repetida obsesivamente —con frecuencia una dramatización simbólica de las «necesidades» de la sociedad—, «la mitología es la racionalización de estas mismas necesidades». En el lado opuesto a esta teoría cita Kirk a R. de Langhe[8], que no cree que exista ninguna relación entre los mitos y los rituales, para después criticar a Kluckhohn y, en general, las teorías expuestas, al decir que mito y ritual son en su origen distintos. Los mitos poseen unas propiedades esenciales que no se reproducen en el ritual. Además, dice que Lévy-Strauss en su recogida de mitos de América

[5] *Python, a study of Delphic Myth and its Origins*, p. 434. Cf. también *The Ritual Theory of Myth*, Berkeley, 1966, p. 54, en donde dice que «es más simple suponer que un tipo de historia muy conocido fue introducido en muchos lugares para servir de precedente primitivo de los rituales que creer que éstos generaron en esos lugares un tipo uniforme de mito».

[6] Expuesta su teoría brevemente por Kirk en la *ob. cit.*, pp. 27 y ss.

[7] «Myths and Rituals: a general theory», *H.Th.R.*, 35, 1942, pp. 45-79.

[8] *Myth, Ritual and Kingship*, Oxford, 1958.

del Sur da una impresión parecida. Si bien algunos de estos mitos debieron tener una relación en el pasado con el ritual, la mayoría de ellos son probablemente independientes [9].

Aún añadiremos, independientemente del trabajo de Kirk, que K. Kerényi afirma que «culto y mitología se basan en el mismo aspecto del mundo», y antes había afirmado que «los cultos de todos los pueblos sólo pueden entenderse como reacción humana ante lo divino. Y los actos de culto aparecen como representaciones de mitologemas, como «explicaciones de actos de culto» [9₁].

Nos parece suficiente y revelador este recorrido facilitado por Kirk, en el que hemos omitido algunos nombres, para ilustrar lo que decíamos sobre la pretendida relación entre el mito y el ritual o la religión. Con razón niega el autor inglés que el mito sea una categoría cerrada con las mismas características en culturas diferentes [10], para finalizar su exposición diciendo que «será acertado rechazar desde el principio la idea de que mito y religión son aspectos gemelos de la misma cuestión o manifestaciones paralelas de la misma condición psíquica, y ello con la misma firmeza con que hemos rechazado la idea de que todos los mitos están asociados con los rituales» [11].

Situarse a un lado u otro del problema, pensamos, por adelantar ya nuestra posición, es colocarse en un terreno movedizo y erizado de tantas dificultades que sólo forjando los datos de que disponemos (y nos referimos, claro está, a los griegos) se podría salir airoso en cualquiera de las dos direcciones adoptadas. Es obvio que al realizar nosotros ahora un

[9] *Ob. cit.*, pp. 39-40. El capítulo último vuelve a plantearse el problema bajo el título *Posibilidades de origen*, pp. 329-34.

[9₁] *R.A.*, p. 46.

[10] *El mito*, p. 42.

[11] *El mito*, p. 46.

breve examen de la mitología griega no vamos a caer en el error de pretender conocer la religión griega a través de la mitología [12]. No es ésa nuestra intención, como ya hemos dicho, sin que por ello sintamos la necesidad de afirmar con K. Kerényi que la mitología griega nos ha sido transmitida principalmente a través de poetas y obras de arte bastante tardías y no precisamente por libros sagrados [13]. Los griegos no reconocieron tal nombre a ninguno de los tratados en los que fue transmitida una parte importante, no toda, de sus creencias. Los llamados ἱεροὶ λόγοι, «libros sagrados» de los órficos, están situados en otras perspectivas que no desautorizan lo que acabamos de decir.

Ahora bien: nuestro convencimiento de que la mitología griega nos puede ofrecer una ayuda irreemplazable para acercarnos a las vivencias religiosas y cultuales de los griegos, nos ha hecho emprender esta nada fácil tarea. Nuestra postura puede quedar así parcialmente explicada, ya que a lo largo de este capítulo esperamos volver a exponer nuestras ideas sobre tan espinoso y delicado problema. En general, estamos de acuerdo con K. Kerényi cuando dice en el libro ya citado que «la religión antigua no se basa en la creencia de que sean verdaderas las narraciones de la mitología con sus variantes tan contradictorias (ni siquiera se plantea la cuestión de la verdad), sino, ante todo, en la certeza de que el cosmos está ahí sirviendo de fondo y transfondo coherente —permanente y sin discontinuidades— de cuanto aparece en la mitología» [14]. Sobre esta línea de pensamiento basamos principalmente nuestra postura, pues creemos que el mito griego no puede encerrarse en unas fonteras ni encasillarse en un aspecto determinado de la vida griega; él se insinúa

[12] Kerényi: *R.A.*, p. 24.
[13] *R.A.*, p. 24.
[14] *R.A.*, p. 49. Cf. también p. 25.

en todo[15], y en esto comparte con la religión, preferentemente en las épocas arcaica y clásica, un estar presente en la vida de los griegos y con ellos sentir la evolución a través de los condicionamientos históricos, sin formar, así, una realidad independiente[16]. Las numerosas versiones que con frecuencia nos han sido transmitidas de un determinado mito señalan a esta característica de algo vivo, y diremos también que vivido, en los tiempos más cercanos a su origen. Posteriormente, este aspecto vivencial puede convertirse en algo secundario o bien desaparecer en la narración del mito, que el rapsoda recita para entretener a su abigarrado público o el poeta incluye en sus escritos para adornarlos o demostrar simplemente que lo conoce. Este devenir incesante debe ser tenido en cuenta si se quiere llegar a comprender lo que las narraciones mitológicas representaron para la cultura griega. Numerosas fiestas y cultos griegos son más fácilmente comprensibles a través del estudio del mito, al que, con frecuencia, van vinculados. Con G. S. Kirk podemos decir que «hasta cierto punto la historia de la cultura griega es la historia de sus actitudes ante el mito; ninguna otra civilización occidental ha estado tan controlada por una tradición mítica desarrollada»[17]. Es éste un pensamiento que ha servido de base a otro gran conocedor de la cultura griega, W. Nestle, cuando extiende ante nosotros el vasto y fértil panorama filosófico, científico y literario griego bajo el signo de una lucha constante entre dos fuerzas, el mito (μῦθος) y la razón (λόγος), que lo condujeron a las cimas de una civilización cuya influencia en la posteridad iba a dejar huellas imborrables[18]. En esto sí que la civili-

[15] Cf. P. Grimal: *La mythologie grecque*, París, 1959, p. 17.
[16] Cf. Grimal: *ob. cit.*, p. 12.
[17] *El mito*, p. 291.
[18] Nos referimos a su obra *Vom Mythos zum Logos*, publicada en 1940, que iba a ser continuada, ya que llegaba ésta

zación griega, en la que el aspecto mitológico ocupó un lugar de excepción, puede considerarse como algo aparte y, seguida, a gran distancia, por cualquier otra forma de cultura, de la cual tanto los historiadores como los etnólogos nos cuentan sus mitos y leyendas heroicas. Esta es, al menos, nuestra forma de interpretar el fenómeno cultural griego [19]. Las críticas que Kirk lanza contra el racionalismo de los griegos y sus mitos, con que son elaborados los trabajos de mitología de autores como Nilsson y Rose, nos parecen convincentes en sus líneas generales, pues no despreciamos nunca los datos que sobre las

sólo hasta el siglo v, en su obra posterior: *Griechische Geistesgeschiche. Vom Homer bis Lukian. In ihrer Entfaltung vom mythischen zum rationalen Denken dargestellt*, Stuttgart, 1944. Hay trad. cast., por la que citamos nosotros.

[19] Pensamos que han sido y siguen siendo de gran utilidad los estudios realizados, principalmente, por los estudiosos ingleses y alemanes, en el campo de la antropología y de la etnología. La comparación ha servido, desde luego, y en esto estamos completamente de acuerdo, a aquello que dice P. Grimal en la pequeña obra que hemos citado más arriba, p. 122: «La Grèce, loin d'être une exception dans l'histoire de l'esprit humain, rentre dans la loi commune.» No obstante, y sin considerarnos wilamowitzianos, creemos que sólo con moderación es lícito el recurrir a la comparación para intentar un acercamiento más verosímil y objetivo al extenso y difícil mundo del mito y de la religión griegos. El mismo P. Grimal se declara en contra del método comparativo: «a fuerza —dice— de buscar la generalidad en la explicación se pierde de vista lo esencial, que es el carácter individual y único de cada leyenda». Es conformarse con muy poco y, además, arriesgarse a estar tan lejos de la verdadera explicación de un determinado mito, cuando lo escuchamos en boca de uno de los habitantes de esas zonas marginadas a nuestra propia civilización y que en su relato puede haber perdido igualmente esa vivencia y comprensión de lo contado, como podemos encontrarnos nosotros ante un mito griego. Una postura desapasionada en este punto es de vital importancia, y es muy útil a este respecto la página que Ad. E. Jensen dedica en su libro ya citado, *Mito y culto entre pueblos primitivos*, a lo que él llama «la extrañeza de las plasmaciones culturales de los pueblos primitivos».

huellas de un primitivismo y una mitología fantástica, plagada también de monstruos, nos encontramos en Hesíodo y aun en los poemas homéricos[20].

2. *Definición de mito*

Todo el arduo problema, que estamos intentando presentar en sus líneas más generales, parece que quedaría fácilmente resuelto, y con él muchas de las interrogantes que en torno a las relaciones entre mitología y religión se han venido planteando desde que los estudios de estas ciencias existen, si pudiéramos dar una definición con validez universal de lo que los distintos pueblos, y en nuestro caso, sobre todo, los griegos, han entendido por mito. Pero de nuevo aquí nos debemos de conformar con un abanico de posibilidades e interpretaciones casi tan amplio como el número de autores que procedentes, en su mayoría, del campo de la filosofía clásica, la antropología, la etnología, la ciencia de las religiones, la psicología y aun de la sociología, se han acercado a este apasionante y retador mundo de la expresión mítica en las culturas y en los pueblos de los cinco continentes. En ningún otro campo del estudio de la civilización humana creemos que se haya abarcado mayor número de datos de tan lejana procedencia. Nunca Asia y Europa, Africa, Oceanía y América se hallaron más cerca de componer una forma de expresión común, al decir de algunos especialistas, que en este terreno de la investigación del mito.

Mas una definición de este concepto que fuera aceptada por todos los eruditos y que al mismo tiempo fuera accesible a los no especialistas, dice Mircea Eliade[21], es difícil de encontrar. Veamos, comenzan-

[20] *Ob. cit.*, pp. 283 y ss.
[21] *Mito y realidad*, trad. cast., Madrid, 1968, pp. 18-19.

do por este mismo autor, algunas de las definiciones propuestas por estudiosos de las más variadas tendencias.

«El mito —escribe Eliade— cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los "comienzos". Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, siempre el relato de una "creación": se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a *ser*. El mito no habla de lo que ha sucedido *realmente*, de lo que se ha manifestado plenamente. Los personajes de los mitos son seres sobrenaturales. Se les conoce sobre todo por lo que han hecho en el tiempo prestigioso de los "comienzos". Los mitos revelan, pues, la actividad creadora y desvelan la sacralidad (o simplemente la "sobre-naturalidad") de sus obras. En suma, los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo "sobrenatural") en el mundo. Es esta irrupción de lo sagrado la que *fundamenta* realmente el mundo y la que lo hace tal como es hoy día.»

Sobre esta larga descripción del erudito rumano y profesor de la ciencia de las religiones en Bucarest se destaca el elemento creador y el carácter sobrenatural de los protagonistas del mito. A pesar de las matizaciones que el autor se dispone a hacer en su obra, dejaría fuera no pocas leyendas míticas, en las que sería difícil encontrar esas características esenciales de las que nos habla. Más de acuerdo estaremos cuando nos diga el mismo autor que la función principal del mito consiste en «revelar los modelos ejemplares de todos los ritos y actividades

humanas significativas»[22]. Pero sigamos con la enumeración de otras definiciones sobre el mito. Bronislaw Malinowski, citado, entre otros, por Eliade y Kirk[23], al intentar desentrañar la naturaleza y función del mito en las sociedades primitivas, dice: «Enfocado en lo que tiene de vivo, el mito no es una explicación destinada a satisfacer una curiosidad científica, sino un relato que hace revivir una realidad original y que responde a una profunda necesidad religiosa, a aspiraciones morales, a coacciones e imperativos de orden social e incluso a exigencias prácticas. En las civilizaciones primitivas el mito desempeña una función indispensable: expresa, realza y codifica las creencias; salvaguarda los principios morales y los impone; garantiza la eficacia de las ceremonias rituales y ofrece reglas prácticas para el uso del hombre. El mito es, pues, un elemento esencial de la civilización humana; lejos de ser una vana fábula, es, por el contrario, una realidad viviente a la que no se deja de recurrir.» La crítica a las ideas de Malinowski se pueden seguir en el mencionado trabajo de Kirk[24], que recoge la gran influencia de su pensamiento en los estudios de antropología posteriores. A nosotros, que partimos única y exclusivamente del material griego, esta definición nos parece de cierta validez. Los griegos, principalmente en los primeros siglos de su historia y en los de mayor esplendor de su cultura, hasta los comienzos del helenismo, nos atreveríamos a decir que tampoco consideraron el rico caudal de sus mitos como «una vana fábula», sino que era para ellos «una realidad viviente a la que no se dejaba de recurrir». La *paideia* o ideal de educación en Grecia es un ejemplo claro

[22] *Ob. cit.*, p. 20.

[23] En *Myth in Primitive Psychology*, Londres, 1926, p. 275, en p. 41 en las notas de Kirk y en la p. 32 del libro de Eliade.

[24] *El mito*, pp. 35 y ss.

del sentir de sus filósofos, poetas y gobernantes, que no descuidaron en ningún momento este aspecto de su cultura, impulsando su desarrollo y evolución en el transcurso de los tiempos. Brevemente, el mito, según P. Grimal, «designa una imagen, un símbolo... de una realidad que sería, de otra forma, inefable», y en Grecia «viene a apoyar o explicar las creencias y los ritos de la religión»[25]. Cuando Zeus, dice este autor, pesa las almas de Héctor y Aquiles para ver cuál de ellas está destinada a bajar al Hades, en el conocido pasaje de la *Ilíada*[26], los griegos no creen en la balanza sobre la que el dios pesa los destinos de los dos héroes; ven en ello solamente una forma simbólica de expresarse el poeta.

La relación entre mito y religión no se oculta en las palabras del autor francés, cuya explicación simbólica la vemos compartida por otros autores. Por ejemplo, Ph. Buttmann[27] dice que los mitos son creaciones de un pasado remoto que nada imaginaba con una intención determinada, sino que se dedicaba a la mera contemplación y estudio de las cosas, reproduciéndolas por medio de mitos. Para terminar, ya que no nos hemos propuesto hacer un recorrido completo a través de las principales definiciones sobre el mito y sí sólo presentar algunas que sirvieran para fundamentar nuestra afirmación primera, vamos a recoger algunas de las exposiciones que el análisis psicológico a partir de Freud ha hecho sobre el mito: «La mentalidad primitiva —dicen Jung-Kerényi— no inventa mitos, los experimenta. Los mitos son revelaciones originales de la psique preconsciente, manifestaciones involuntarias sobre acontecimientos psíquicos inconscientes»[28], o el mito

[25] *Ob. cit.*, pp. 6 y 8.
[26] XXII, 209 y ss.
[27] Citado por Kerényi: *R.A.*, p. 38.
[28] En *Introduction to a Science of Mythology*, pp. 111 y 101, citado por Kirk: *El mito*, p. 328.

es como «el resultado de la operación de la imaginación ingenua sobre los hechos de la experiencia»[29]. Si bien en las descripciones o definiciones del mito que acabamos de recoger hay una serie de puntos de contacto, no por ello es menos cierto que las posiciones son totalmente irreductibles a una unidad. Esto es lo que ha llevado a autores como Kirk a decir que «no hay ninguna definición del mito, ninguna forma platónica de un mito que se ajuste a todos los casos reales. Los mitos, como veremos, difieren enormemente en su morfología y su función social»[291]; y éste viene a ser, en efecto, el punto de partida de su trabajo.

Pero, además, M. Eliade nos habla de lo que él cree que son las características del mito[292]. «Constituyen —dice— en primer lugar la historia de los actos de los seres sobrenaturales; segundo, que esta historia se considera absolutamente *verdadera* (porque se refiere a realidades) y sagrada (porque es obra de los seres sobrenaturales); tercero, que el mito se refiere siempre a una "creación", cuenta cómo algo ha llegado a la existencia...; es ésta la razón de que los mitos constituyan los paradigmas de todo acto humano significativo; cuarto, que al conocer el mito, se conoce el "origen" de las cosas y, por consiguiente, se llega a dominarlas y manipularlas a voluntad..., y quinto, que, de una manera o de otra, se "vive" el mito, en el sentido de que se está dominado por la potencia sagrada, que exalta los acontecimientos que se rememoran y se actualizan.» La historia de los estudios mitológicos entra aquí en juego y nos ofrece una clasificación de las distintas teorías sobre el mito desde los tiempos más antiguos. En la

[29] En Rose: *M.G.*, p. 22.
[291] *El mito*, p. 21.
[292] *Ob. cit.*, p. 31.

obra de H. J. Rose *Mitología griega* se nos ofrece un cómodo resumen, que vamos a recoger brevemente [30].

3. *Teorías sobre el mito*

En primer lugar, está la teoría de la alegoría, según la cual los mitos serían alegorías que esconden cierto significado profundo y edificante, que los eruditos primitivos les hacían ocultar o bien para impedir que verdades importantes pasaran a mano de personas demasiado ignorantes o bien para atraer con tales relatos a aquellas personas que no prestarían atención a una discusión árida y formal. Contra esta interpretación Rose dice que el mito no puede ser una alegoría, porque los que lo crearon tenían poco o nada sobre lo cual formar alegorías. Este punto de vista, sigue el autor inglés, apareció modificado en el siglo XIX en la obra muy erudita, aunque oscura, de Friedrich Creuzer, en la que se aplicaba la teoría de los símbolos al estudio de la mitología de los pueblos antiguos [31]. En forma resumida ésta sería la idea central: «Los antepasados de las antiguas naciones cuya historia nos es conocida... no poseían, desde luego, una filosofía completa, pero sí una concepción vaga y al propio tiempo grandiosa de algunas verdades religiosas fundamentales y en particular del monoteísmo. Estas verdades las expo-

[30] En pp. 11 y ss. También Nilsson: *G.g.R.*, I, pp. 13-35, entre otros, ofrece un panorama sobre los estudios de mitología con abundante bibliografía. Para los estudios de mitología también se puede consultar, por su brevedad y claridad de exposición, el capítulo sexto de la citada obra de F. Grimai: *ob. cit.*, pp. 119-25. Sobre la problemática general en el mito se puede consultar en castellano el l.bro de L. Cencillo *Mito. Semántica y realidad*, Madrid, 1970.

[31] Se trata de *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, 1810-1811, en dos vols, y publicada en resumen en 1822 por F. J. Moser.

nían sus sacerdotes en *una serie de símbolos* [32], que permanecieron en gran parte iguales para todos los pueblos, pero que fueron lamentablemente mal interpretados en épocas posteriores. Para recuperar las más antiguas ideas, según Creuzer, haremos bien en aceptar los mitos que parecen más absurdos y tratar de interpretarlos.» Rose critica la forma de actuar de Creuzer y sus muchos seguidores, que realizan una «mezcolanza de formas antiguas con otras más nuevas, junto con la ausencia de un claro reconocimiento del modo como en la realidad se originaron las narraciones de este género».

La teoría tratada a continuación es la interpretación racionalista. «Hay un tipo de mentalidad, que también existía en la Antigüedad, que es totalmente incapaz de darse cuenta de cuán simple es el modo de pensar de la gente. Para tal mentalidad, ciertos hechos de la experiencia son tan evidentes que todo el mundo, salvo un loco, debería haberlos reconocido. Saca, por tanto, la conclusión de que nadie que tenga uso de razón pudo haber creído jamás, por ejemplo, que pudiera existir un monstruo mitad caballo y mitad hombre, o que una mujer pudiera haberse convertido en una piedra o en un caballo. Por consiguiente, si se refieren tal suerte de historias, deben ser el resultado de una mala interpretación o de un fraude.» Esta teoría tuvo sus primeros cultivadores ya en la misma Antigüedad griega. En la obrita de un contemporáneo de Aristóteles de nombre Paléfato, *Acerca de las historias increíbles*, encontramos este tipo de interpretación que, con ser tan débil e irracional, subsiste todavía en nuestros días. Al evemerismo dedica después su atención Rose y nos da un breve resumen de esta teoría, sobre la que nosotros también hablamos al tratar la crítica religiosa en Grecia. Sólo diremos aquí que, según

[32] El subrayado es nuestro.

esta teoría, los dioses del mito griego no habían sido tales dioses en sus orígenes, sino hombres divinizados por aquellos a quienes ellos habían gobernado. Esta explicación sólo podría ser aplicada, en todo caso, a una pequeña fracción de las historias míticas que existen. Por fin, y antes de pasar a estudiar los métodos modernos, tenemos la llamada teoría de los mitos de la Naturaleza. El representante más famoso de esta doctrina en época moderna es F. Max Müller. El hombre primitivo, pensaba este gran sanscritista, se hallaba penetrado de un vago sentimiento de temor y respeto que le inspiró la idea de la divinidad, y esto trató de expresarlo como pudo en su lenguaje vacilante e imperfecto. Además, estudiando, analizando y comparando los Vedas, textos a los que no se les puede discutir una venerable antigüedad, con lo que él conocía de la mitología de otros pueblos, creyó Müller que podía remontar cierto número de nombres y las leyendas que los contenían, hasta la clase de metáforas primitivas que él mismo postulaba. Las divinidades eran en su origen nombres dados a las fuerzas naturales, que poco a poco se fueron convirtiendo en personas. De esta manera, «la vida del universo se había dramatizado progresivamente» [33]. Pero, además, Müller creía que numerosas deidades debían su existencia originalmente al empleo metafórico del lenguaje con respecto al sol. Para él, por ejemplo, la lucha de Zeus con los Titanes no es otra cosa que el drama cotidiano y la victoria de la luz sobre las sombras. Tifón es la tempestad; Atenea, nacida de Zeus, es la hija del cielo, la aurora; Heracles se convierte en un mito solar y los doce trabajos son los doce signos del Zodíaco. etc. Son muchos los eslabones débiles en esta cadena, como es el verdadero carácter de la literatura india, que el autor alemán toma como base de su doctrina, pues

[33] Grimal: *ob. cit.*, p. 120.

aunque es muy antigua, no es en modo alguno primitiva. Además, el examen de las creencias y tradiciones de los primitivos indica que a éstos les impresionan muy poco los fenómenos periódicos, tales como la salida del sol, al que rara vez dedican un culto. Es igualmente improbable que la «enfermedad del lenguaje» *(die Krankheit der Sprache)*, postulada por Müller para explicar su teoría, haya sido nunca una realidad. «Los lenguajes más primitivos que conocemos poseen un extenso vocabulario, pero son muy pobres en términos generales, capaces de una confusa variedad de sentidos.» Los que Rose llama *métodos modernos* los ha resumido de una forma muy original, que se nos va a permitir reproducir aquí por la misma brevedad en que han sido expuestos por el autor:

> «El fracaso de tantas teorías —escribe— puede muy bien hacernos vacilar antes de adoptar otra nueva; y, ciertamente, los mejores mitólogos modernos en general no sienten demasiado entusiasmo para formular una teoría completa sobre el origen y el significado primitivo de cualquier mito. Sin embargo, son cuatro las cosas que podemos hacer:
>
> *a)* Empezaremos examinando cuidadosamente la fuente de la narración y determinando su fecha. Esto no es tan fácil como parece, porque no es suficiente con descubrir, por ejemplo, que una forma de dicha narración se encuentra en Sófocles y otra en Plutarco. Hemos de descubrir, si podemos, dónde encontraron Sófocles y Plutarco la historia, y puede resultar que el autor más antiguo inventase una buena parte de lo que está refiriendo, mientras que el más moderno se basó en alguna fuente primitiva que actualmente se ha perdido. El primer escritor moderno que insiste de un modo consciente y cabal

en este punto es el más notable de los adversarios de Creuzer, C. A. Lobeck (1781-1860; obra principal: *Aglaophamus*, 1829).

b) Ahora podemos tratar de determinar, si nos es posible, a qué sección de la población, muy mezclada, de Grecia pertenece la narración; es decir, si es de origen aqueo, dórico, jónico o si pertenece a algún otro pueblo griego, o si es pregriega o una importación posterior de Asia o de Tracia. K. O. Müller (1797-1840) representa un gran adelanto en este objetivo.

c) A continuación podemos preguntar a qué clase pertenece la leyenda cuestionada; es decir, si es un mito propiamente dicho, una saga o un *Märchen* (como los cuentos alemanes). Esto, como explicaremos en seguida, puede arrojar cierta luz sobre su origen último. (También nosotros volveremos sobre este punto.) Esta distinción no es posible atribuirla a ningún investigador, pero su existencia ha sido reconocida ampliamente a través de la obra de los folkloristas e investigadores de las leyendas europeas medievales y de otras no clásicas durante el siglo XIX; entre estos folkloristas e investigadores descuellan los infatigables hermanos Jakob y Wilhelm Grimm (1785-1863 y 1786-1859, respectivamente).

d) Finalmente, cuando hayamos construido una teoría acerca del origen y la continuación de una narración, haremos bien en compararla con las narraciones que podemos estudiar en una forma primitiva y no desarrollada: las leyendas de los salvajes y, en menor grado, de los campesinos. En suma, podemos aplicar el método comparativo, pero con las debidas precauciones, porque nada hay más peligroso que una falsa aunque plausible analogía. El que este método forme actualmente parte del equipo de la

mayoría de los eruditos se debe especialmente (si prescindimos de autores que aún viven) a uno de los más doctos y honrados investigadores que haya producido nunca Alemania, J. W. E. Mannhardt (1831-1880), y a uno de los más brillantes y polifacéticos autores ingleses, Andrew Lang, ya fallecido.» Hasta aquí, Rose.

No obstante, entre los métodos modernos aplicados al estudio de la mitología nos parece que deben ser mencionados y ocupar un lugar importante los estudios realizados por M. G. Dumézil[34]. Dentro de los estudios comparativos ha fundado este autor en Francia un nuevo método, que se distingue de los usados por Mannhardt o Frazer, y al que une el empleo de la comparación en los trabajos realizados por todos ellos. Pero la nota característica y distintiva introducida por Dumézil es el haber reducido su campo de acción al interior del dominio indoeuropeo, es decir, que, según él, la comparación se establecerá entre civilizaciones que posean un parentesco lingüístico. Con la aplicación de este método ha llegado este autor a resultados innegables, al establecer, por ejemplo, la existencia de un ciclo de la ambrosía en los *Vedas,* en el *Avesta* y en la *Teogonía* de Hesíodo. Sin embargo, dice Grimal[35] con razón que también este método es insuficiente, pues no basta la tradición indoeuropea para explicar ciertos mitos griegos. Hay que tener en cuenta los elementos egeos o prehelénicos que se pueden descubrir en tal creencia o en tal héroe. Asia Menor y Egipto han de ser tenidos igualmente en cuenta si

[34] Entre sus obras podemos destacar *Mythe et épopée,* I, II y III; *Tarpeia. Essais de philologie comparative indoeuropéenne, Horace et les curiaces,* etc.

[35] *Ob. cit.,* p. 124. Sobre este aspecto véase también Kerényi: *R.A.,* p. 30.

se desea comprender algunos de los rasgos y características de determinados mitos griegos.

También la psicología contemporánea, como hemos visto al recoger la definición de mito de algunos de sus más destacados representantes, ha dirigido su atención a este campo y ha tratado de explicar el origen de los mitos[36]. Para esta escuela, existen una serie de símbolos míticos básicos y unos arquetipos colectivos que se repiten en el subconsciente de los pueblos antiguos y que encuentran su expresión en la mitología. El psicoanálisis, desde Freud hasta sus más modernos seguidores, como Jung y Kerényi, ha encontrado en las historias míticas, llenas en ocasiones de aventuras inmorales, incestos y asesinatos, un campo abonado para la aplicación de sus teorías. El «complejo de Edipo» o «el de Electra» aportan nombres de personajes del mito griego para explicar el amor incestuoso o el odio al padre o a la madre[37]. Al final de este capítulo recogeremos algunas de las explicaciones que propone un psicólogo como Paul Diel, autor de un libro titulado *Le symbolisme dans la mythologie grecque*, para algunos de los principales mitos griegos. Lo haremos sólo a título ejemplar, sin que con ello nos sintamos ligados a las interpretaciones dadas por este autor. Sobre este método escribe Rose, al trazar las principales líneas en las que se desarrolla el análisis psicológico del mito, que «hasta ahora,

[36] Las obras de Kerényi son un ejemplo de este acercamiento al mundo del mito y de la religión griegos. Son títulos como *Prometheus, Archetypal Image of Human existence, Zeus und Hera, Urbild des Vaters, des Gatten und der Frau, Labyrinth-Studien, Der göttliche Arzt, Niobe* y otros sobre el Niño divino, la virgen y la madre en la religión griega, Hermes, conductor de almas, Pitágoras y Orfeo, etc., en los que se ve que no sólo le atraen los doce olímpicos, sino también las cimas secundarias y las profundidades infernales. Con Jung es autor de una *Einführung in das Wesen der Mythologie.*

[37] Cf. Grimal: *ob. cit.*, p. 125; Kirk: *El mito*, p. 323 y ss.

incluso admitiendo la verdad de las principales posturas adoptadas por la escuela psicoanalítica con relación a la composición de la mente humana, no he podido encontrar en sus escritos ni una sola explicación de ningún mito o ningún detalle de mito alguno que pareciera siquiera remotamente posible o capaz de dar cuenta del desarrollo de la narración cuestionada en su estado actual»[38]. Al concentrarse el psicoanálisis en lo patológico individual se convirtió esta postura en una fuente de errores, que fueron aplicados igualmente en su estudio de los mitos. No obstante, un acercamiento a la mitología y la religión griega, como el realizado en los trabajos citados de Kerényi, creemos que supone una aportación en modo alguno despreciable en el conocimiento de un gran número de problemas que no encontraron, pensamos, mejor solución en otros autores independientes o ligados a otras escuelas.

No queremos terminar este breve panorama en torno a las teorías sobre la interpretación y los orígenes del mito sin hacer una breve alusión a los trabajos de Lévi-Strauss que, aplicando el método estructuralista en su estudio del material mitológico procedente de las culturas de Sudamérica y de ciertas tribus norteamericanas, dice que «el fin del mito

[38] *M.G.*, p. 20. Cf. también la crítica que realiza Jean Piaget, y recogida por Kirk, a Jung y sus seguidores en *El mito*, pp. 323-24. A ella el autor inglés añade lo siguiente: «Jung, con todo, ha conseguido persuadir a mucha gente de que sus símbolos generales se dan de manera universal; es probable, empero, que no suceda nada de eso. El análisis de los grupos de mitos estudiados en este libro es suficiente para hacerse una idea de ello. La madre tierra, el niño divino, el *ánima*, etc., no se presentan suficientemente a menudo (o con suficiente especificidad) como para construir una teoría general necesaria o aceptable; ni tampoco las típicas secuencias míticas (el ser tragado por un monstruo marino, la venganza del héroe, etc.) implicadas, un tanto desconcertadamente, pueden hacer estimar tales símbolos como si fueran algo sagrado.»

es suministrar un modelo lógico capaz de superar cualquier contradicción»[39]. No estudia el material griego.

4. *El término* μῦθος (mito) *entre los griegos*

Vamos ahora, de la experta mano de K. Kerényi, a adentrarnos en una interrogante que en principio debía ser el punto de partida de cualquier estudio sobre el mito griego. Nos referimos al examen del término usado por los mismos griegos para expresar lo que ellos entendían por mito [40]. La historia se remonta hasta Homero, *Ilíada*, IX, 443, y XVIII, 252, en donde se emplea el término μῦθος, que significa la habilidad oratoria, en oposición a ἔργον, que es la destreza en la acción. Avanzando en el tiempo, el sofista Protágoras[41] emplea μῦθος como opuesto ahora a λόγος. Es la mera narración libre de pruebas y compromisos frente a la narración que argumenta e intenta probar. Pero Heródoto usa λόγος donde Protágoras hubiera dicho μῦθος. Es una prueba de la fluctuación significativa de los términos de un lenguaje que sólo poco a poco, como nos ha enseñado el estructuralismo, van adquiriendo aquel significado con el que posteriormente los encontramos especialmente usados. El mismo Platón considera a μῦθος y λόγος como una misma parte del arte de las musas[42].

Dice a continuación el autor húngaro que un especialista de nuestros días[43] borraría de nuestro repertorio de conceptos la palabra «mitología», ya que implica la fusión de lo antagónico, como si «logía»

39 *Structural Antropology*, trad. ingl., Nueva York y Londres, 1963, p. 229, citado por Kirk, *ob. cit.*, p. 67.
40 *R.A.*, pp. 26 y ss.
41 En la obra platónica del mismo título, 320 c y 324 d.
42 *República*, III, 398 b.
43 Se refiere a A. Jolles: *Eifache Formen*, Halle, 1929, p. 107.

viniera también aquí de ciencia y no de «narración». Platón designa como μυθολόγία un género de ποίησις, de creación poética. Su forma en prosa lo diferencia del canto de los poetas [44], pero también puede darse en forma métrica. Ambas, poesía y mitología, son juzgadas negativamente por el filósofo ateniense. Pero, además, nos da una diferencia entre ποίησις, creación poética, y μυθολογία. La primera significa, ante todo, actividad, «hacer», mientras que a la otra, la mitología, se la denomina así sólo por analogía con algo ya existente, de lo que es continuación. Quien, como Platón, llama a su hacer «una μυθολογια», piensa en un género de creaciones determinado con el que cree haber empalmado. Así, de la mano de Platón, llegamos al concepto de mitología en el último período de la era clásica: es un arte al lado de la poesía con unos supuestos particulares referentes al material. Como lo resume el mismo Platón [45], es un cúmulo de material antiguo que nos ha llegado a través de la tradición, contenido en narraciones conocidas (μυθολογία o μυθολογήματα) y que, sin embargo, no excluyen la posibilidad de otra conformación, que versan sobre dioses y seres divinos, luchas de héroes y viajes a los avernos —περὶ θεῶν... καὶ περὶ δαιμόνων τε καὶ ἡρώων καὶ τῶν ἐν "Αιδου— [46]. Es, pues, la mitología algo vivo: fijo y al mismo tiempo móvil. Un rasgo al que ya nos hemos referido nosotros mismos anteriormente. La conocida narración sobre el origen de la cultura de Protágoras puede ser considerada como una variante puramente ática del mito de Prometeo. También las fundaciones de ciudades las incluyen los griegos, y no sólo Platón, entre los sucesos mitológicos.

En una comparación con la música —y termina

[44] *República,* III, 392 b.
[45] *República,* III, 392 a.
[46] Kerényi: *R.A.*, p. 28.

Kerényi este acercamiento al sentido de la mitología— afirma que «la ciencia de la mitolgía ha de considerar como su verdadero objeto lo afluyente, lo que siempre es susceptible de nuevas combinaciones, que se muestra cada vez en nuevas variantes: el material mitológico»[47].

5. *Los dioses y los héroes en el mito. Cuento y mito*

Como es nuestro propósito acercarnos al rico material de la mitología griega, nos ha parecido útil detenernos con Kerényi en este pequeño excurso sobre el término en griego. El nos ha enseñado una realidad muy importante, al hablarnos explícitamente del contenido material de la mitología según los mismos griegos. Hay dioses y hay hombres (los héroes), con lo que mitología y leyenda heroica aparecen unidas en las recopilaciones mitológicas griegas[48]. Rose piensa en esto cuando escribe que «no puede trazarse una línea muy precisa de separación entre las leyendas de los héroes y los mitos referentes a los dioses»[49], y el mismo Kirk afirma que «la eminencia de los héroes en los mitos griegos es de por sí una sólida refutación de la pretensión... de que todo mito tiene que ver principalmente con los dioses, de que es una faceta de la religión»[50].

Una serie de consideraciones creemos que pueden ser hechas en relación a los datos recogidos de los autores griegos y sobre los que los estudiosos de la mitología griega, independientemente de la comparación siempre útil con los mitos de otros pueblos, han de basar necesariamente sus conclusiones.

Nos parece, en primer lugar, que no ha sido des-

[47] *R.A.*, p. 29.
[48] Kerényi: *R.A.*, p. 34.
[49] *M.G.*, p. 16.
[50] *El mito.*, p. 213.

tacado suficientemente que los mitos se remontan a un tiempo lejano en el que el hombre primitivo, también en Grecia, no ha llegado a tomar conciencia de la separación entre el mundo de los hombres y el de los dioses. Profano y divino no son conceptos definidos y separados. En el segundo milenio antes de Cristo, época en que, según Nilsson [51], debieron formarse los principales mitos griegos, si bien hemos de entender que los orígenes se remontan en la mayoría de los casos a una época anterior a la micénica, la relación y hasta la habitabilidad común entre dioses y hombres debió ser aceptada, sin que en ello se viera algo extraordinario o maravilloso. Los datos que se podrían aducir son numerosos —y, si no, recuérdese cualquier pasaje de la *Ilíada*—, y están presentes en la mayoría de los mitos y las leyendas de la Antigüedad griega. Los dioses pueden aparecer o no, pero el «ambiente» en que se desenvuelve el mito es ése al que ahora nos estamos refiriendo. Otra cosa muy distinta es el tiempo, en que, al tomar conciencia el hombre, ya en época arcaica, de la separación que existe entre un mundo habitado por los dioses, seres sobrenaturales y más poderosos que él, y el suyo propio [52], repita y recite esas leyendas que le ha legado la tradición sin fuerza ya creativa y sin sentirse ya en modo alguno protagonista de las mismas. La intervención de los dioses, junto a los hombres, en batallas o fundaciones de ciudades, de las que nos proporciona datos abundantes la leyenda griega, pensamos que se mueve dentro de otros condicionamientos. ¿Queremos decir con lo anterior que

[51] *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, Nueva York, 1963, pp. 35 y ss. Damos un resumen de la relación entre el mito griego y los principales centros micénicos a través de la obra de Nilsson en nuestro trabajo *Sacrificio y sacerdocio*, pp. 18-19.

[52] Se refleja en frases como θνητὰ φρονεῖν de Delfos o en las manifestaciones de Píndaro al respecto.

consideramos lo mismo a Eneas y Afrodita, a Aquiles y Palas Atenea, por nombrar sólo dos ejemplos? En absoluto, pero sí que el griego que escuchaba estos relatos necesariamente los situaba en un plano muy distinto al que los colocamos nosotros. Los griegos, además, que estaban familiarizados con su mitología, hallaban en el mundo motivo suficiente para sentir a sus dioses como algo real [53]. Los mitos griegos, que conocen a lo largo de los siglos innovaciones a veces profundas, arrancan y se originan en una época que se siente muy cercana a la que nos cuenta Hesíodo [54]: «Igual que dioses vivían (los hombres de la raza de Oro), con el corazón libre de cuidados, lejos y a salvo de penas y aflicción.»

Quizá con las consideraciones que acabamos de hacer el problema entre la relación y el origen del mito y la religión que vimos en páginas anteriores podría ser planteado de forma muy diferente. Kirk tal vez esté más cerca de la verdad cuando ve un origen distinto para el mito y el ritual, pero nosotros, a partir de lo que acabamos de decir sobre el mito entre los griegos, no planteamos así el problema. Sólo cuando se trata de la disyuntiva de creer o no creer, como en el *Fedro* de Platón (229 c, y *Leyes*, 663 c), en el que Sócrates contesta a Fedro: «¿Crees tú que este mitologema es cierto?», ha cambiado la mentalidad, y el griego no se siente a gusto entre hipocentauros y quimeras [54₁]. Por otra parte, que la leyenda de Paris y Helena o la de Aquiles matando a Héctor, etc., encuentren motivos paralelos en los cuentos populares no es un dato suficiente para hablar de su interdependencia, sin considerar el ambiente completamente distinto en el que fueron creadas y aun recitadas unas y otras [55]. «Los mitos —dice

[53] Kerényi: *R. A.*, p. 32.
[54] *Trabajos*, 112 y ss.
[54₁] Kerényi: *R.A.*, p. 32.
[55] Cf. Kirk: *El mito*, pp. 47 y ss; Rose: *M.G.*, pp. 22-24, y

Kirk— tienen con frecuencia algún serio propósito fundamental además del de contar una historia. Los cuentos populares, en cambio, tienden a reflejar simples situaciones sociales; se valen de temores y deseos comunes, así como de la predilección del hombre por las soluciones claras e ingeniosas» [55 1]. No es tanto la materia y la forma como la postura ante ellas la que traza una línea divisoria entre el mito y el cuento popular *(Märchen)*» [56]. «Si aparecen unidos cuento y mito sólo indica las posibilidades novelísticas de la mitología, no la coexistencia del cuento», y «la coincidencia del material de la gran mayoría de los cuentos con eso que aparece en la tierra como mitología» es el único hecho innegable, aunque en este sentido algunos cuentos han perdido en la calidad del material en comparación con las grandes mitologías [57]. Los cuentos *(Märchen)*, finalmente, aspiran a entretener y divertir, no a encontrar o registrar una verdad, como ocurre en el mundo del

Kerényi: *R.A.*, pp. 34-35; Nilsson: *Historia*, 1961, pp. 77 y ss., entre otros. Kirk llega a la afirmación que citamos tras examinar las dos posiciones más extendidas. Según una, los mitos y los cuentos son distintos, y para la otra son una misma cosa. Son opiniones, como las de Ruth Benedict, en «Myth», en *The Encyclopaedia of the Social Science*, XI, 1933, p. 179, o las de E. W. Count, que asigna el mito y el cuento a clases sociales diferentes. Los cuentos, dice Kirk, no dan nombre especial a sus héroes; se llaman con nombres genéricos, como el «gigante», «Juan», «el pequeño Claus», mientras que el mito se comporta de forma diferente. Los héroes tienen su familia, están unidos a una religión particular. Los cuentos tienen lugar en un tiempo histórico, en el pasado, pero no en un pasado distante o primitivo. No obstante, a veces se pueden encontrar dificultades para clasificar una determinada historia entre los mitos o los cuentos populares, como es el caso de la historia de Perseo, termina diciendo el autor citado.

[55 1] Kirk: *El mito*, p. 57. Cf. lo que dice Nilsson: «El mito griego nació del cuento popular en virtud de un proceso de humanización», *Historia de la religión griega*, p. 67.

[56] Kerényi: *R.A.*, p. 34.

[57] Kerényi: *R.A.*, p. 35.

mito y de la saga. No recogen hechos históricos o semihistóricos, aunque en algún relato, como el de Heracles, se mezclen los tres tipos anteriores[58]. De todas formas, también mito y saga o leyenda heroica son difíciles de separar, como ocurre, por ejemplo, en el caso de la *Ilíada*. Allí los dioses no son un simple *Götterapparat*, una tramoya divina, de la que se pueda prescindir sin que la obra pierda algo especial[59].

Abundando, sin embargo, en las consideraciones anteriores diremos que en Grecia, en una época como la clásica, en la que encontramos formados los mitos, éstos siguen casi siempre, en sus representantes más conspicuos, ligados a una fiesta, al culto de un dios, en cuyo honor sabemos que se recitaban en esa constante enseñanza (παιδεία), que deberíamos llamar quizá religiosa, del pueblo griego. Así, la distinción entre mito y leyenda, a la que se refieren ciertos autores para explicar lo sagrado del mito, nos parece irrelevante, al estar moviéndonos y refiriéndonos a una época en que el banquete común entre dioses y hombres o la lucha enfrentada en auxilio de un mortal no son ni más ni menos que lo que espera el oyente griego que ocurra entre los protagonistas de la narración (μῦθος) que está escuchando. A este respecto, y en contra de aquellos que parten de un público distinto para establecer la diferencia entre mito y cuento popular[60], diremos que, al menos en Grecia, y a pesar de la existencia de dos clases sociales muy definidas (la de los nobles y la del pueblo llano, tanto campesino como ciudadano, cuya existencia, la de esos dos grandes grupos, protagoniza los principales aconteceres de su historia), el pueblo también escuchó los relatos míticos de sus

[58] Rose: *M.G.*, p. 24.
[59] Kirk: *El mito.*, pp. 49-50.
[60] Cf. nota 55.

dioses y héroes. Son muchos los dioses griegos —Zeus, Dioniso, Artemis, Posidón y Hermes—, y por lo que se ve no los menos importantes, cuya veneración entre el pueblo constituyó una de las notas destacadas de su culto [61]. Además, entre los héroes abundan aquellos en los que los griegos veían a los fundadores de sus ciudades y aliados inestimables ante el enemigo, colaboradores importantes, por ello, de su historia. De aquí se deduce fácilmente que las historias que narraban su vida y las hazañas más destacadas debieron de interesar y aleccionar vivamente a un público oyente que en determinadas fechas se podía trasladar a los lugares en donde, con motivo de alguna fiesta o culto, eran recitados los hechos de hombres y dioses conjuntamente en el pasado. La historia griega comienza y ha sido recogida principalmente en el mito, pero es que el mito era historia para los griegos, que sólo poco a poco llegaron a trazar unas fronteras muy definidas entre los datos proporcionados por el mito y aquellos que se podrían llamar propiamente históricos. Tucídides representa un paso decisivo en este quehacer. Por último, diremos que, según lo expuesto anteriormente, no nos parece muy acertado mantener una diferencia entre la llamada *Göttermythologie*, «mitos sobre los dioses», y la *Heldensage*, «leyendas heroicas». En el mito griego ocupan los héroes un lugar preeminente, como también en el mito germánico [62].

Hasta aquí, intentando hacer un resumen de lo expuesto, hemos hablado de las posibles relaciones entre mitología y religión y el papel que aquélla puede desempeñar en un acercamiento al mundo de las creencias griegas. Las distintas definiciones del mito por los más diversos especialistas nos han dado motivo para constatar una opinión muy extendida, se-

[61] Cf. Nilsson: *G.F.R.*, pp. 3 y ss.
[62] Cf. Kirk: *El mito*, pp. 228 y 243.

gún la cual mito y rito o culto[63] son dos facetas de un mismo aspecto del mundo. Un examen del término μῦθος entre los griegos nos ha servido para centrarnos ya definitivamente en el terreno de la mitología griega, sobre la que hemos hecho algunas consideraciones en cuanto a su origen y en ese mundo todavía no diferenciado en el que debieron nacer los mitos. Estos, en el devenir de los siglos, iban a sufrir transformaciones profundas a veces, hasta encontrarnos en la época clásica con unos mitos en su mayoría formados, pero sobre los que los trágicos, principalmente, iban a volver para reinterpretarlos y servirse de ellos en su constante educación cultural y religiosa del pueblo griego, ateniense sobre todo. Además, hemos resaltado la diferencia entre el mito y el cuento popular, a pesar de Nilsson, y su conexión con la saga o leyenda heroica, que en la mitología griega es difícil de separar del mito. Ahora vamos ya a centrarnos algo más en nuestro tema.

6. *Lo racional y lo monstruoso en los mitos griegos*

En primer lugar, que los griegos, como dice Kirk[64], debieron de tener una mitología fantástica y tan llena de monstruos como los demás pueblos, y que, si no, no hubieran llegado a la mitología que poseen, es sólo una verdad a medias. Es correcto, quizá, criticar a Rose y a Nilsson por la forma como trataron la mitología griega, al creerla exenta de unas

[63] Sobre mito, culto y juego es útil la exposición que, siguiendo en parte a Huizinga y Kerényi, hace Ad. E. Jensen en su obra ya citada, pp. 54-75. Allí se exponen, entre otros datos de interés, cómo en «el culto no se juega un orden *cualquiera*, sino un *verdadero* orden del universo» (p. 68). Sobre la fiesta y el juego hablamos en el capítulo dedicado al culto.

[64] *El mito*. p. 286.

características comunes a las de otros pueblos. Ciertos juicios y expresiones del gran estudioso sueco, sacados de su contexto, pueden levantar la protesta de algún crítico por ver en ellos una presentación tremendamente parcial del mito y del pueblo griegos. «Las extraordinarias cualidades del espíritu, el racionalismo y la claridad intelectual de los griegos no podrían soportar ambigüedad o confusión alguna»; o aquello otro de que el racionalismo «proporcionó a los mitos griegos un carácter peculiar, diferenciándolos del cuento primitivo y del cuento popular de los cuales nacieron. Su humanización, el antropomorfismo característico de la mitología griega, es otra consecuencia del mismo tipo. Esa humanización no se debe solamente a la imaginación plástica de los griegos con su capacidad intuitiva, sino también a su antipatía por las ideas y características primitivas y fantásticas del cuento popular; esto los llevó a desembarazarse de todo lo que contradecía vivamente las experiencias de la vida humana»[65]. «Por eso sus leyendas —dice Rose[66]— (las de los griegos) están todas ellas casi sin excepción exentas de la vaguedad del elemento extrañamente grotesco y de los rasgos horribles que contienen las tradiciones populares de otros pueblos menos bien dotados y menos felices.» Sin embargo, tanto uno como otro autor han hablado de la existencia en el mito griego, sobre todo en sus orígenes, de unos elementos muy primitivos. «Y debemos recordar —escribe Rose[67]— que los orígenes de los mitos griegos y de otra clase se remontan a la barbarie o al salvajismo», y Nilsson[68] reconoce que «en el mito griego hay por lo menos huellas de esos objetos» mágicos y de tabú corrien-

[65] Nilsson: *Historia*, pp. 97 y 98.
[66] *M.G.*, p. 24.
[67] *M.G.*, p. 15. Cf. también, del mismo autor, *Primitive culture in Greece*, Londres, 1925.
[68] *Historia*, pp. 71-72.

tes en las leyendas de otros pueblos. Los numerosos ejemplos que han sido repetidos hasta la saciedad de centauros y minotauros, de gigantes con cien cabezas o de escenas de castración no eran desconocidos a los dos autores mencionados, como tampoco nosotros los vamos a pasar por alto. Un detenido examen de los principales temas tratados por el mito griego nos habla, precisamente, de un contenido no exento de historias en las que están presentes esos rasgos postulados sobre todo por aquellos estudiosos que ven en el mito griego un eslabón más de esa gran cadena que compone la mitología universal.

7. *Temas del mito griego*

Los temas más comunes en los mitos griegos (principalmente heroicos), según Kirk, comprenden un abanico tan grande de posibilidades dentro del quehacer humano que apenas hay actividad de cierto interés achacable al hombre que quede excluida de la larga lista de veinticuatro recogida por el filólogo inglés. Se hace un resumen sin apenas intentar ejemplificar cada modelo en el campo griego. Así tenemos, dice, ardides y acertijos, transformaciones (de hombres y mujeres en pájaros, árboles, animales, serpientes, estrellas, etc., como castigo o para salir de un atolladero), gigantes, monstruos y serpientes, luchas y competiciones, castigo de la impiedad, muerte del propio hijo o intento de matarlo, venganza, disputas en la familia, relaciones incestuosas, fundación de una ciudad, profetas y videntes, amantes mortales de las diosas y amigas mortales de los dioses, peligros de la inmortalidad, nacimientos extraordinarios, encierro o prisión, etc.[69]. Pero Nilsson, que parte de la división del mito en etioló-

[69] *El mito*, pp. 222-24.

gico e inventado, nos proporciona igualmente una larga serie de temas que, según él, «parecen ser los más característicos de los cuentos populares»[70]. Es aquí precisamente donde hallamos recogidos esos elementos primitivos y salvajes del mito griego, aun cuando antes nos haya dicho el autor que «el racionalismo provocó una selección, purificación y reelaboración de los elementos demasiado fantásticos del material de los cuentos populares»[71].

En primer lugar, están los que se podrían llamar «temas de aventuras»: el héroe que pasa por una serie de combates y pruebas en lucha con monstruos de todo tipo. «La mitología griega abunda en bestias reales y fabulosas: leones, toros, dragones, esfinges, la Quimera, el Minotauro», etc. El enemigo del héroe, que puede ser un dios o una diosa, le impone una serie de luchas o pruebas. Son casos como los de Heracles con Hera y Euristeo, Belerofonte —que es enviado de una aventura a otra—, Pélope, Teseo, etc. El premio o recompensa suele ser la mano de una princesa y la mitad del reino. Se echa de menos a la bruja, dice Nilsson, tan corriente en nuestros cuentos populares, pero ahí está Medea y Circe como excepciones importantes. Sin embargo, las dos son extranjeras. Es igualmente rara la idea de tabú en el mito griego. En la historia de Psique ella no debe mirar a su prometido durante el día. Los objetos mágicos, frecuentes en el cuento popular, como la mesa «que se sirve sola» o el asno «que echa a la gente a coces», han dejado huellas en la mitología griega. «Cuando Perseo parte para matar a la Gorgona, recibe de los dioses un equipo mágico: el yelmo de Hades, que lo hace invisible; las sandalias aladas, que lo llevan por el aire, y la mochila. En un

[70] *Historia*, pp. 67 y ss. Recuérdese que para el autor sueco el mito parte de los cuentos populares transformados.
[71] Nilsson: *Historia*, p. 67.

cuento egipcio sobre los dos hermanos[72] aparecen unidos motivos muy importantes, como son: el alma exterior o separable, los símbolos de la vida, la primitiva «migración de las almas» y el nacimiento milagroso. De todo ello, demasiado fantástico para el racionalismo griego, dice el autor, el alma exterior ha dejado, al menos, huellas. En la historia de Meleagro tenemos el ejemplo más claro: mientras no se consuma el tizón retirado del hogar en su nacimiento, el héroe vivirá, y su muerte acaecerá cuando su madre, enfurecida, arroje el tizón al fuego.

El tema del desmembramiento aparece también en la historia de Medea o en las más conocidas historias de Tántalo y de Tiestes. Los dioses devuelven la vida a Pélope, el hijo de Tántalo, que recibe un omóplato de marfil, por el que se había comido distraída la afligida Deméter.

El nacimiento milagroso a partir de la sangre o de los miembros cortados está en las historias de Cadmo y Jasón, en las que hombres armados surgen de los dientes del dragón muerto. De la espuma que se formó cuando Crono arrojó al mar los genitales de su padre Urano, nace Afrodita. Otros nacimientos milagrosos son los de Helena, del huevo de Leda; Atenea, de la frente de Zeus, y Dioniso, de su muslo.

[72] «Uno de los hermanos, Bata, ha depositado su corazón en un árbol, una acacia, y ha dejado al otro una olla con cerveza; cuando él corra peligro, la cerveza comenzará a espumarse. La esposa infiel, que se ha convertido en la mujer del Faraón, derriba el árbol, y Bata muere. Entonces la cerveza de la olla se espuma y el hermano parte en busca de Bata. Se encuentra con el cadáver y, después de algunas dificultades, logra además encontrar el corazón; lo mete en agua y da de beber al muerto, que inmediatamente vuelve a la vida. Bata se ha transformado ahora en un toro, Apis, que es ofrecido al Faraón. La mujer mata al toro, pero algunas gotas de sangre caen a la tierra. De ellas nacen dos árboles, que dicen: «Soy Bata.» La mujer los derriba, pero dos astillas vuelan hasta su boca y queda embarazada. El hijo es de nuevo Bata, que se convierte ahora en heredero forzoso del Faraón, y mata a la que fue su infiel esposa.»

El tema de los animales lo encontramos en el mito de Pegaso, los caballos habladores de Aquiles, dioses en forma de animales, el toro de Maratón, etc., pero, por lo común, la fábula animal «siguió su propio camino y dejó de pertenecer a la mitología»[73].

Los seres sobrenaturales como elfos, ninfas de los bosques y del mar, que desempeñan un papel importante en el cuento popular, están presentes en la historia de Tetis, que constituye un ejemplo típico. Perseguida por Peleo, que la ganó en un combate, aunque toma diferentes formas, es obligada al fin a acompañar al héroe a su casa. Este poder de transformación se encuentra también en Proteo y Neseo, criaturas marinas.

El tema de la familia, por último, y de sus leyes aparece igualmente en el mito griego. Edipo, Etéocles y Polinices, Atreo y Tiestes, Orestes, Clitemestra y Agamenón son ejemplos muy conocidos de la leyenda griega. Y en relación con ellos no se desconoce el de la madrastra perversa (Ino, Sidero) o el tema de la mujer de Putifar (Belerofonte y Estenobea, Peleo y la mujer de Acasto).

El contenido de los llamados mitos etiológicos o explicativos[74] es también muy variado, y Nilsson ha-

[73] Nilsson: *Historia*, p. 75.

[74] Sobre los mitos etiológicos, Ad. E. Jensen, en el libro ya citado, dice: «Sin embargo, encuéntrase en el acervo de narraciones de los pueblos primitivos una gran profusión de historias que carecen manifiestamente de dicho contenido de verdad, aunque se parecen exteriormente a los mitos verdaderos por cuanto también pretenden dar una explicación de algún fenómeno, remontándolo a un acontecimiento de la época mítica extraordinaria» (p. 85). «Los mitos etiológicos son mucho más asequibles para nuestra comprensión que los verdaderos» (p. 92). «Los mitos etiológicos carecen de toda verdad, tanto mítica como de cualquier otra clase», ..., «deben su existencia indudablemente al encanto narrativo, que es tan tangible para nosotros como lo es para los pueblos primitivos» (p. 93), y «el mito explicativo no es la única forma de generación del verdadero mito. Todas las formas de relato más jóvenes desde el punto de vista de la historia de

bla, en resumen, de los siguientes: Hay, dice, *aitia* cultuales, es decir, mitos que quieren explicar cualquier rito o culto (el caso de Prometeo y el sacrificio de los huesos a los dioses, Orestes y la fiesta de los Cántaros, etc.); los *aitia* relacionados con las epifanías de los dioses, sus atributos y sus imágenes. Así se intenta explicar la representación de ciertos dioses en forma de animales (Deméter, Posidón, Artemis, Atenea, etc.). El caduceo, atributo de Hermes, fue arrojado por el dios contra dos serpientes que luchaban y se enroscaron en él. La representación de esta misma divinidad en pilares-hermes se explica porque los dioses, al juzgarlo por haber matado a Argos, para evitar contaminarse arrojaron sobre él los guijarros con los que votaban, amontonándolos a sus pies. Hay *aitia* de la Naturaleza, en los que se pretende explicar ciertas características de la Naturaleza animada e inanimada que nos rodea. La forma humana de algunas rocas tiene su origen en algún ser humano convertido en piedra. Es el caso de Níobe o el barco de los feacios convertido en roca por Posidón. También los árboles y lugares, como las tumbas, son motivos etiológicos en el mito.

Un puesto importante ocupan las metamorfosis en animales. Son historias como las de Aracne, Procne y Filomela. Por lo general, son animales inferiores, ya que los superiores se reservan a los dioses. Más breves son los *aitia* relacionados con las estrellas, los demás cuerpos celestes y con los fenómenos meteorológicos y la enseñanza a los hombres de aspectos destacados de su civilización: el fuego (Prometeo), la agricultura (Triptólemo) y Palamedes (la escritura, el calendario, etc.).

«Por último, el mito etiológico explica el origen del hombre y de los animales. Posidón creó el caba-

la cultura se remontan, en última instancia, al mito verdadero» (p. 94). Cf. sobre este tema K. Kerényi: *ob. cit.*, páginas 41-43.

llo con un golpe de su tridente sobre una roca. Prometeo hizo la mujer con arcilla y los dioses le proporcionaron alma, belleza y astucia»[75].

Como hemos de ver en la ejemplificación que haremos más adelante de algunos mitos griegos, los problemas relativos al origen del mundo, las cosmogonías, ocupan un lugar preeminente en el razonar mítico griego. Pero aquí los griegos no hablan de un «Hacedor», ni de dioses que sean los creadores. La creación se desarrolla de forma automática y a través de una serie de genealogías en las que encontramos, con pequeñas variaciones, al Océano, a Urano *(el Cielo)*, Gea *(la Tierra)*, Crono *(el Tiempo)*, al Caos, a la Noche y a esa fuerza directriz de la generación que es Eros, entre otros.

Hasta aquí hemos hecho un breve resumen de los temas del mito griego, recogidos en la mencionada obra de Nilsson, que dedica también unas breves consideraciones a la relación entre el mito y la historia, para terminar diciendo que «nada más peligroso que tratar de sacar historia de los mitos: sólo es posible dejar al descubierto el elemento histórico cuando se cuenta con medios de verificación externos, independientes del mito»[76].

El mito griego, que conoce una etapa de selección y formalización con Homero y Hesíodo y otra de reinterpretación y actualización con el drama del siglo V a. de C., fue pronto objeto de estudio y trabajo

[75] Nilsson: *Historia*, pp. 93-94.

[76] En pp. 80 y ss. y 82. No creemos que tras los últimos descubrimientos arqueológicos se pueda poner en duda la base histórica que subyace en poemas como la *Ilíada* o en relatos como los *Siete contra Tebas*, o los referentes a las casas reales de Micenas, Tirinto, Esparta y Pilos. Utiles son los datos expuestos en obras como Page: *History and the Homeric Iliad*, Sather Class, Lectures, 31, Univ. of Calif. Press, 1959; Hampe: «Die homerische Welt im Lichte der neuesten Ausgrabungen», *Gymnasium*, 63, 1956, I; Schadewaldt: *Von Homers Welt und Werk*, Stuttgart, 1959, y Nilsson: *Homer and Mycenae*, Londres, 1933, entre otros.

por parte de los mismos griegos[77]. A finales del siglo VI, Hecateo de Mileto compone cuatro libros de *Genealogías* de las que sólo nos han quedado algunos fragmentos, pero ha influido en autores posteriores. A Ferécides de Atenas debemos una serie de mitos sobre los orígenes áticos y la lista canónica de los reyes del país. Este autor ateniense es, en parte, la fuente de Helanico de Mitilene con su *Cronología de las sacerdotisas de Hera,* desaparecida casi en su totalidad. Erróneamente atribuido a Eratóstenes de Cirene, del siglo III a. de C., tenemos el tratado *Transformaciones en astros* (καταστερισμοί), que recoge las historias de los ejemplos conocidos, en los que un héroe o heroína eran colocados entre las constelaciones. Fue una obra muy difundida y usada en la Antigüedad.

Una mitología ordenada desde la creación de las cosas y de los dioses, con gran despliegue de erudición, es la *Biblioteca de Apolodoro,* del siglo II a. de C., y, por último, Pausanias y su *Descripción de Grecia* nos ha conservado gran número de leyendas locales, de muchas de las cuales no tenemos más noticias que las contenidas en los diez libros de la obra de este griego asiático, viajero incansable por las tierras helenas. En relación con este punto citaremos la obra de K. O. Müller *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie,* Gotinga, 1825, en la que, además de exponer la teoría alegórica del mito, se opuso a la teoría del vagar de los mitos de un sitio a otro defendida antes por Buttmann. «En Grecia los veía vinculados en todas partes a una geografía y una historia»[78].

[77] Grimal: *ob. cit.,* pp. 13-15.

[78] Kerényi: *R.A.,* p. 39. «Hoy —dice este autor— ha sido comprobado el vagar de los mitos de un lugar a otro», «Había que hacerlo de este modo, pues efectivamente hay narraciones de la mitología griega que se pueden encontrar también en otras partes del mundo. Pero ya no se habla de "corriente" como en la época de Buttmann, sino de tal o cual

8. *El origen del mito griego*

Nilsson, en su libro citado anteriormente, *The Mycenaean Origin of Greck Mythology,* señalaba como focos principales de mitos aquellos lugares en los que los restos micénicos son más numerosos. Es ésta una manera de vincular el mito griego no sólo a una época, la de los reinos micénicos, sino también a unas regiones y ciudades determinadas de la geografía griega. En este sentido, la Argólida y Beocia ocupan, con mucho, un puesto de preferencia. En Micenas, Tirinto y Midea se han hecho descubrimientos arqueológicos que hablan de una antigüedad floreciente en palacios, murallas ciclópeas y tumbas cuya grandiosidad y atrevimiento arquitectónico nos recuerdan la monumentalidad de las pirámides egipcias. Las casas de los Atridas y Persidas, con su gran estela de héroes, en ocasiones semidioses (Perseo, Atreo, Agamenón, Orestes, etc.), van unidas a Micenas, mientras que los nombres de Proteo, Heracles y Belerofonte tienen su lugar de origen en Tirinto. Desde luego, es lo más probable que la serie de mitos y leyendas que rodean a todos estos héroes fuera creada en los tiempos en que estas ciudades gozaban de un apogeo cultural y político, es decir, en tiempos micénicos y no en los siglos VIII o VII, en que habían quedado reducidas a meras aldeas o también desaparecido.

El reino de Pilos, así como Laconia, situados al oeste y sur de la península del Peloponeso, son asimismo otras dos grandes encrucijadas de mitos y restos micénicos. Dos de las siete localidades que Agamenón promete a Aquiles han sido localizadas y son numerosas las tumbas, la cerámica y los restos de templos hallados en Amiclas, Esparta y Vafio de Laconia y en *Kampos kakovatos,* etc., del antiguo

"esfera cultural" que abarca incluso continentes enteros» (página 40).

poderío de Peleo y Néstor. Helena era una antigua diosa de Esparta; en Amiclas quedan restos del templo a Jacinto; Menelao tenía sus palacios, que tanta admiración causaron al hijo de Ulises, Telémaco, en Esparta, e Io aparece relacionada con el *Heraeum*, una vez ciudad micénica. El resto de la península es pobre en leyendas y en restos micénicos.

Beocia ocupa el segundo lugar, después de la Argólida, en cuanto a fecundidad mitológica y a riqueza en restos micénicos se refiere. En Tebas se han hallado restos de un palacio micénico, así como gran número de tumbas, y es grande su ciclo mítico: Edipo y su familia, Los siete contra Tebas, que contiene una reminiscencia de la guerra llevada por un príncipe argivo y sus aliados contra Tebas en tiempos micénicos; Adrasto, Anfiarao y Cadmo. Orcómeno, gran centro micénico, donde han sido encontradas tumbas del tipo *tholos*, el tesoro llamado de los Minias, así como un fragmento de estuco pintado que cubriría las paredes de un palacio decorado por micénicos, no tiene un ciclo de mitos propio, pero sí está en relación con el de los Argonautas, que partieron de aquí para su aventura, y con la tribu de los Minias. En Homero, Orcómeno es famosa por su riqueza.

El Atica no tiene restos micénicos de primera importancia, así como son pocos los mitos que allí se originan. La Acrópolis está rodeada de una muralla ciclópea de probable fecha micénica, y detrás del llamado templo viejo de Atenas hay paredes de un palacio micénico y han sido descubiertas tumbas y acrópolis en diversos lugares. En general, todo es poco significativo y la mitología es muy pobre, con la excepción de los mitos referentes a Teseo, rapto de Helena, Ariadna y Perséfone y quizá la captura del toro de Maratón.

Para concluir, diremos que hay algunas excepciones, como la de Midea, con restos micénicos de im-

portancia, pero sin mitos, y Calidón, con mitos (Atalanta y el perro de Calidonia), pero sin restos, aunque parece ser que las últimas excavaciones demuestran que Calidón estaba habitada ya en época micénica.

Volviendo de nuevo a aquellos lugares en que se ha podido demostrar la continuidad de la religión micénica por los restos de esta cultura hallados en los mismos, diremos que según el *Himno a Deméter*, que atribuye a la diosa la introducción de su culto en Eleusis, parece ser que el suceso debió ocurrir en tiempos micénicos, sin que el origen del mismo haya podido ser fijado hasta la fecha [79], habiéndose dado como lugares posibles Egipto, Creta, Micenas, Tracia y Tesalia. Eleusis tiene, como ha visto Nilsson, nombre prehelénico, sin que esto quiera decir que sea minoico.

9. *Algunos mitos griegos*

Recogemos ahora algunos mitos griegos, principalmente hesiódicos, que pueden servir como ejemplo de la doctrina expuesta en páginas anteriores. Constituirán como una pequeña antología ilustrativa y, muchas veces, con las mismas palabras con las que nos los ha transmitido el autor o autores griegos. El contenido cosmogónico, teogónico o de relación entre los hombres y la divinidad en sus más variadas facetas abonarán y defenderán su presencia en nuestro trabajo.

[79] Sobre esto véase el capítulo que dedicamos a la religión popular y a las de misterio.

[80] Es éste el breve resumen del trabajo de Nilsson que hacíamos en nuestro libro *Sacrificio y sacerdocio...*, pp. 18-19, al estudiar la religión micénica.

Mito sobre el origen del mundo.—«Antes que nada nació el Caos, después Gea *(Tierra)*, de ancho seno, asiento firme de todas las cosas para siempre, el Tártaro nebuloso en un rincón de la tierra de anchos caminos, y Eros, que es el más hermoso entre los dioses inmortales, relajador de los miembros y que domeña, dentro de su pecho, la muerte y el prudente consejo de todos los dioses y todos los hombres. Del Caos nacieron Erebo y la negra Noche; de la Noche, a su vez, nacieron Eter y el Día, a los que concibió y dio a luz tras unirse en amor con Erebo. Gea *(la Tierra)* primeramente engendró, igual a sí misma, a Urano, brillante para que la cubriera en derredor por todas partes y fuera un asiento seguro para los dioses felices por siempre. Alumbró a las grandes montañas, moradas graciosas de las divinas ninfas, que habitan en los sinuosos montes. Ella también, sin el deseado amor, dio a luz al mar estéril, al Ponto, hirviente con su oleaje; y después, tras haber yacido con Urano, alumbró a Océano, de profundo vértice; a Ceo, Crio, Heperión y Japeto; Tea, Rea, Temis, Mnemosine, Febe, la de áurea corona, y Tetis la amable»[81].

Mito sobre la separación del cielo y la tierra o *mito de la mutilación de Urano.*—«Pues cuantos de Gea y de Urano nacieron, hijos los más terribles, desde el principio eran odiados por su propio padre; y a medida que cada uno de ellos nacía a todos los iba ocultando, sin permitirles salir a la luz, en los escondrijos de Gea, y se regocijaba de su mala acción Urano; y ella, Gea prodigiosa, gemía por dentro, sobrecargada; y maquinó un astuto y perverso ardid... lo envió (a Crono) a un oculto lugar de emboscada; puso en sus manos una hoz de agudos

[81] Sobre otras cosmogonías griegas cf. G. S. Kirk-J. E. Raven: *ob. cit.*, pp. 24 y ss. De allí están tomadas, en parte, las traducciones de Hesíodo: *Teogonía*, 116-36.

dientes e hizo descansar sobre ella todo el engaño. Vino el gran Urano trayendo a la Noche y, deseoso de amor, se echó sobre Gea y la cubrió toda ella; desde el lugar de la emboscada estiró el hijo su mano izquierda y con la derecha cogió la hoz monstruosa, grande, de agudos dientes; con rapidez segó los genitales de su padre y los lanzó hacia atrás para que fueran llevados lejos.» Después nos cuenta Hesíodo cómo de las partes pudendas que el acero de Crono cortó y arrojó lejos de él, arrastradas de un lado para el otro en la inmensa llanura del piélago, surgió una blanca espuma y de ella formóse una joven, que se dirigió primeramente a la sagrada Citera y luego a Chipre. «Hombres y dioses la llaman Afrodita, porque brotó de la espuma» [82]

El nacimiento de Zeus y otros Cronidas.—«Rea sufrió el yugo amoroso de Crono y le dio estos hijos ilustres: Hestia, Deméter y Hera, la de las áureas sandalias. El vigoroso Hades, que mora en subterráneo palacio y es duro de corazón; y el estruendoso Enosigeon (Posidón) y el próvido Zeus, padre de los dioses y los hombres, cuyo trueno hace retemblar los espacios. Pero el gran Crono fue devorándolos a todos a medida que descendían a sus rodillas desde el vientre sagrado de su madre, con el propósito de que ninguno de los ilustres Uranidas obtuviese la dignidad real entre los inmortales. Pues habíales oído decir a Gea *(la Tierra)* y al estrellado Urano *(Cielo)* que su destino, por poderoso que fuera, sería sucumbir un día ante su propio hijo, por haberlo así dispuesto el gran Zeus... Mas llegó el día en que Rea iba a alumbrar a Zeus, padre de los dioses y de los hombres; entonces, después de suplicar a sus progenitores, la Tierra y el Cielo estrellado, que la ayudasen, tomó venganza la Erinis de su padre

[82] *Teogonía*, 154-82 y 197 y ss.

por los hijos que el gran Crono, el de muerte tortuosa y perversa, devoró.» Rea es aconsejada por sus padres y tras dar a luz a Zeus lo ocultó en las entrañas de la divina tierra, en una gruta del monte Egeo. «Después envolvió en pañales una piedra enorme y se la dio al poderoso Uranida, primer rey de los dioses. Entonces éste la cogió en sus manos y se la tragó, alojándola el desgraciado en su vientre sin pensar que gracias a aquella piedra conservaba la vida su último hijo, ya seguro e invencible, que acabaría sometiéndole con la fuerza de su brazo, triunfando de él, expulsándolo de su trono y reinando, a su vez, sobre los inmortales. Rápidamente crecieron el vigor y los miembros de aquel príncipe, y, transcurridos los años, el protervo y gran Crono, engañado por los consejos sagaces de la Tierra, vomitó la prole y fue vencido por la fuerza y la destreza de su hijo. Lo primero que vomitó fue lo último que tragó, o sea la piedra, y Zeus la fijó en la anchurosa Tierra, en la divina Pito, bajo las laderas del Parnaso, con el fin de que allí constituyese un monumento perdurable, asombro de los humanos. Zeus libró en seguida de las cadenas a los hermanos de su padre, a los Uranidas, y ellos, reconocidos, le otorgaron el trueno, el ardiente rayo y el relámpago, que antes la vasta Tierra ocultaba en sus profundidades. Y es apoyado con estas armas como Zeus manda desde entonces tanto en los mortales como en los inmortales» [83].

El mito de Pandora o el origen de la mujer.—«Y enfurecido, le dijo Zeus, que amontona nubes: ¡Hijo de Jápeto (Prometeo), que a todos superas en astucias, te alegras de haber robado el fuego, burlando mis designios! ¡Gran azote para ti y para los hombres venideros! ¡A ellos yo, en lugar del fuego, les

[83] *Teogonía*, 453-506. Traducción con ligeras variantes de J. B. Bergua, ed. Ibérica.

daré un mal con el que todos se gocen de corazón, abrazando a la vez su propia ruina! Así dijo, y rompió a reír el padre de hombres y dioses; ordenó a Hefesto que al punto mezclase tierra y agua, le infundiera voz y fuerza de un ser humano y formase, parecido a las diosas inmortales, un hermoso y adorable cuerpo de virgen. Mandó después que Atenea la instruyese en sus labores, en el tejido de primorosas telas; y que la dorada Afrodita circundase de gracia su frente, imprimiéndole el doloroso deseo y las ansias que devoran los miembros. A Hermes —mensajero matador de Argos— encargó que la infundiese espíritu de perra y corazón ladino. Dijo así, y todos obedecieron al soberano Zeus, hijo de Crono. Al punto el famoso cojo modeló con tierra la forma de una casta virgen, según los dictados del Cronida. La diosa ojiglauca Atenea le ciñó la cintura y completó su adorno. Alrededor de su cuello, las Gracias divinas y la augusta Persuasión pusieron collares de oro. Y en torno a ella, las Horas de lindos bucles dispusieron guirnaldas con florecillas primaverales. Fue Palas Atenea la que le ajustó al cuerpo todo el aderezo. El mensajero Argifonte forjó en su pecho mentiras, palabras falaces y un corazón ladino, cumpliendo el designio de Zeus, que truena sordamente. Por último, el heraldo de dioses la dotó de la palabra y dio a esta mujer el nombre de Pandora, porque todos los moradores de las mansiones olímpicas obsequiaron con tal regalo procurando la ruina a los hombres que de pan se alimentan. Una vez concluido el señuelo fatal, irremediable, el padre envió en busca de Epimeteo al ilustre matador de Argos —con el regalo de los dioses—, sí, al veloz mensajero. No pensó Epimeteo en lo que Prometeo le había avisado: nunca aceptar obsequio de Zeus Olímpico; devolverlo, en cambio, a su origen para evitar así un mal a los mortales. Mas él, después de aceptarlo, cuando ya tenía el mal consigo, lo advirtió... Pero

la mujer, quitando del vaso la gran tapadera, lo esparció y maquinó para los hombres tristes congojas. Sola, allí dentro quedaba la Esperanza, en indestructible mansión, bajo los bordes del vaso, y no voló fuera: antes, le puso Pandora la tapa según designios del egidiforo Zeus, el que nubes reúne» [84]. En la *Teogonía* se alude con nuevos detalles a este «regalo» de los dioses y de Zeus, irritado contra Prometeo por haberle éste robado el fuego y habérselo entregado a los hombres. «Así que Zeus hubo creado esta hermosa calamidad llevóla adonde estaban reunidos los dioses y los hombres. Apareció ufana la doncella, adornada brillantemente por la hija del poderoso dios, la de los bellos ojos. Y tanto se pasmaron los hombres mortales como los dioses inmortales a la vista de un engaño tan profundo y excelso, destinado a los humanos. Porque es de ella de quien procede la descendencia de las mujeres» [85].

Mito de las razas. El origen del hombre.—«Si quieres, yo coronaré mi narración con otra, de modo oportuno y sabiamente. Y tú ponla en tu espíritu, pues igual principio tienen dioses y mortales hombres...

De Oro fue la primera raza de hombres perecederos creada por los inmortales, moradores de las mansiones olímpicas. Existían en tiempo de Crono, cuando éste reinaba en el cielo. Igual que dioses vivían, con el corazón libre de cuidados, lejos y a salvo de penas y aflicción. La mísera vejez no les oprimía, sino que, pies y manos siempre inalterables, se gozaban en festines, exentos de todos los males. Morían como vencidos del sueño. Bienes de toda índole estaban a su alcance: la fecunda tierra, por sí sola, producía rica y copiosa cosecha; ellos, contentos y

[84] *Trabajos,* 53-99. Traducción de A. González Laso, en la editorial Aguilar.
[85] *Teogonía,* 585-90. Traducción de J. B. Bergua.

tranquilos, vivían de sus campos entre bienes sin tasa. Una vez que la tierra cubrió esta raza, desde entonces ellos son, por voluntad de Zeus supremo, los Genios buenos, terrestres, guardianes de los mortales hombres, los que vigilan sentencias y perversos actos, y vestidos de bruma se extienden por toda la tierra, distribuidores de riqueza: tal es la dignidad real que recibieron.

Una segunda raza, con mucho inferior a la primera, la de Plata, fue después creada por los moradores del Olimpo. Ni su forma ni su espíritu semejaban a la de Oro. Durante cien años, el niño, al lado de su madre buena, crecía entre juegos, en plena infancia y en su hogar. Mas cuando avanzaban en edad y llegaban al comienzo de la adolescencia, su vida ya duraba breve tiempo y sufrían dolores por sus locuras. No osaban abstenerse de recíproca insolencia arrebatada. No querían servir a los inmortales ni ofrecer sacrificios en los santos altares de los Bienaventurados, como es ley entre los hombres, repartidos por moradas. A éstos luego Zeus Cronión los sepultó furioso, porque no daban honores a las felices deidades que el Olimpo habitan. Desde que la tierra cubrió también esta raza, ellos son llamados por los mortales "Bienaventurados del Infierno", genios de segunda fila; pero, aun así, también a ellos algún honor les acompaña.

Y Zeus padre creó a su vez la tercera raza de mortales hombres, la de Bronce, en nada parecida a la de Plata. Hija aquélla del fresno, terrible y fuerte. Se ocupaban en las obras luctuosas de Ares y en las osadías. No comían pan; de denso acero tenían implacable corazón e inspiraban miedo. Grande era su fuerza, invencibles sus brazos, que en los hombros se aplicaban sobre robustos cuerpos. Eran de bronce sus armas, de bronce también sus viviendas y con el bronce trabajaban, pues el negro hierro no existía. Sucumbieron aquéllos por sus propios brazos, y

marcharon a la pútrida mansión del escalofriante Hades, privados de nombre. La negra Muerte los cogió, a pesar de que eran temibles, y abandonaron la esplendente luz del sol.

Luego que la tierra cubrió a su vez esta raza, Zeus Cronida creó sobre la gleba nutricia aún otra, la cuarta, más justa y más valiente, la raza divina de los Héroes, que llaman semidioses, la generación que nos precedió en la infinita tierra. Y a éstos los hizo morir la maldita guerra y la lucha cruel: a unos, bajo los muros de Tebas, la de siete puertas, en el país de Cadmo, combatiendo por los rebaños de Edipo; a los otros, más allá del gran precipicio del mar, en Troya, donde la pelea los llevó en las naves por culpa de Helena, la de lindos rizos. Allí los envolvió la muerte en su final. A otros, Zeus Cronida y padre los estableció lejos de los hombres, instalándolos en los confines de la tierra. Allí viven ellos, con el corazón libre de cuidados, en las islas de los Afortunados, en los bordes del voraginoso Océano, felices héroes a quienes la fecunda tierra da tres veces al año dulce y floreciente fruto.

¡Ojalá no me tocara vivir a mi vez entre los hombres de la quinta raza! ¡O muerto antes o nacido después! Pues ahora es la raza de Hierro. Ni de día cesarán de sufrir fatigas y miserias ni dejarán de consumirse por la noche, en que los dioses les darán insoportables angustias. Mas, con todo, también éstos verán mezclados algunos bienes con sus males. Zeus pondrá fin asimismo a esta raza de perecederos hombres: cuando nazcan con las nieves blancas. El padre no será parecido a sus hijos ni los hijos a su padre. Ni el huésped será ya querido por el huésped, ni el amigo por su amigo, ni el hermano por su hermano, como antaño. Despreciarán a sus padres tan pronto como envejezcan. Se quejarán de ellos, profiriendo frases injuriosas —¡malvados!—; ni siquiera por los dioses sentirán respeto. Y a sus an-

cianos padres les negarán el alimento debido por haberles criado, gentes cuyo derecho es la fuerza; cada cual saqueará la ciudad del otro. Ningún valor tendrá el juramento, ni la justicia, ni el bien, y honrarán más al ejecutor de crímenes y violencias. El derecho estará en la guerra y la conciencia no existirá. Atacará el cobarde al varón valiente, hablándole con torcidas razones, a las que pondrá falso juramento. A los infelices hombres, sin excepción, los acosará la Envidia, de siniestros ecos, gozadora del mal, la de odiosa faz.

Entonces será cuando, en busca del Olimpo, abandonando la Tierra de vastas rutas, en blancos velos envueltos sus hermosos cuerpos, Conciencia y Vergüenza subirán junto a la progenie de los inmortales, huyendo de los hombres. Sólo tristes dolores quedarán para humanos mortales: contra el mal no habrá defensa»[86].

Según otros relatos, el creador del hombre fue Prometeo, el titán, que lo modeló con arcilla, y Atenea sopló aliento de vida sobre la imagen de barro. En Panopeo, el lugar donde este semidiós creó al hombre, cerca de Queronea, en Beocia, se mostraba en época histórica, junto con algunas piedras, restos petrificados de la arcilla que había quedado[87].

En relación con esto está el mito siguiente, en el que se relata cómo «habiéndose acordado que los hombres ofrecieran sacrificios a los dioses y compartieran con éstos la carne de las víctimas, suscitóse la cuestión de cuál habría de ser la parte de los hombres y cuál la de los dioses. Prometeo fue llamado para que sirviera de árbitro en la cuestión»[88].

[86] *Trabajos*, 106-201. Trad. de A. G. Laso. Cf. los estudios de este mito en el libro ya citado de Vernant *Mito y pensamiento*, pp. 21-88, y recogidos, en resumen, cuando hablamos de la religiosidad de Hesíodo.

[87] Cf. Rose: *M.G.*, p. 61; Pausanias, X, 4, 4.

[88] Rose: *M.G.*, p. 62.

Mito etiológico sobre el sacrificio.—«Era en los tiempos en que se ventilaba una querella entre los dioses y los hombres en Mecone. (Prometeo), tratando de engañar a Zeus, le presentó un buey enorme dividido en dos partes: había colocado en una de ellas, dentro de la piel, la carne y los intestinos, con la pingüe grasa, recubierto todo ello con el vientre del animal. En la otra parte dispuso con toda perfidia los blancos huesos del buey, ocultos con gran habilidad entre lustrosa manteca. Entonces el padre de los hombres y los dioses le dijo: "¡Oh hijo de Jápeto, el más noble de todos! Has hecho unas partes muy desproporcionadas."

Así dijo Zeus, conocedor de los decretos eternos. Y el astuto Prometeo le respondió con dulce sonrisa, sin olvidarse de fingir: "¡Oh Zeus gloriosísimo, el más grande de los dioses sempiternos! Escoge de esas dos partes la que te señale el corazón que llevas en el pecho."

Dijo así, con la más perversa intención, pero Zeus, conocedor de los decretos eternos, advirtió la treta y descubrió el engaño... El dios quitó con sus manos la capa de grasa blanca. E irritóse sobremanera hasta penetrarle la cólera en el fondo del alma cuando descubrió los albos huesos del animal, tan hábilmente disimulados. *Por eso en la Tierra, y desde entonces, los hijos de los hombres queman los huesos desnudos de las víctimas sobre altares perfumados*» [89].

Prometeo no sólo robó el fuego y lo trajo a la tierra, sino que también enseñó a la Humanidad las artes y las ciencias, sacando a los hombres de la ignorancia. Esto es lo que nos relata el mito transmitido por Esquilo en su *Prometeo encadenado.*

[89] *Teogonía,* 535-77. Trad. de J. B. Bergua. El subrayado es nuestro.

Mito sobre el origen de la cultura[90].—«*Prometeo.* No por orgullo ni altivez penséis que callo; siento roído mi corazón de un pensamiento, viéndome de este modo maltratado. Y, sin embargo, a estos dioses recientes, ¿qué otro sus poderes les fijó sino yo? Pero esto callo. Pues lo diría a quienes ya lo saben; pero los males de los hombres escuchadme, cómo a quienes cual niños eran antes, les hice seres de razón, que tienen pensamientos. Os hablaré, reproche alguno sin hacer a los hombres, sino explicando la buena voluntad de lo que di; pues primero mirando sólo en vano miraban y, escuchando, no oían; sino que, semejantes a los fantasmas de los sueños, en su existencia dilatada todo confusamente lo mezclaban y ni tenían la ciencia de las casas tejidas con adobes que hacen secar al sol ni del arte de trabajar madera; soterraños vivían cual ágiles hormigas en lo profundo de cavernas sin sol. No tenían indicio alguno del invierno ni de la floreciente primavera, ni del estío, tiempo de la cosecha, que fuera firme, mas sin razón todo lo hacían; hasta que ya los ortos de las estrellas les mostré y sus puestas de conocer difíciles.

El número también, de los inventos el más sobresaliente, descubrí para ellos, y de las letras las uniones —es memoria de todo, artífice que es madre de las Musas—. Y uncí el primero a los yugos las bestias, que hacen de esclavas de las gamellas y los hombres, a fin de que en las más recias fatigas tomaran el lugar de los mortales; y llevé bajo el carro los caballos a las riendas dóciles, ufanía del fasto de los ricos. Los que surcan el mar, de alas de lino,

[90] Dice Rose, con razón, que «Prometeo aparece como una especie de héroe cultural divino o inventor, una figura muy conocida en el folklore, que responde siempre a la pregunta de ¿cómo hemos llegado a tener tal o cual costumbre, tal o cual conocimiento?, mencionando una persona, humana o divina, que fue quien lo descubrió o creó», *M.G.*, p. 62.

carros de los marinos, no inventó otro que yo. ¡Tales industrias, tras hallar el mísero para los hombres, no tengo yo recurso para librarme de este daño!

Corifeo. Has padecido calamidad indigna; privado de razón, yerras en extravío, y cual mal médico, al enfermar estás sin ánimo y no puedes hallar con qué remedios te curarás tú mismo.

Prometeo. Escucha lo que falta y aún más te admirarás, qué artes y sucesos ideé. Lo principal, si uno caía enfermo, no había defensa alguna, comestible o ungüento o de beber, sino que por la falta de medicinas perecían, hasta que les mostré las mezclas de remedios curativos con que de todos los males se defienden. Fijé muchas maneras de la adivinación y conocí el primero, a partir de los sueños, lo que ha de suceder en la vigilia y di sentido para ellos a las voces oscuras y a los encuentros del camino. El vuelo de las aves rapaces exactamente definí, cuáles son favorables por su naturaleza, cuáles adversas; qué vida tiene cada uno, entre sí cuáles son sus odios, amores, compañías; de las entrañas la ternura y qué color teniendo la vesícula grata a los dioses es, y la belleza tan diversa del lóbulo del hígado; y los miembros cubiertos con la grasa y el largo lomo en fuego consumiendo, a una difícil ciencia encaminé a los hombres y a señales del rostro luminoso de la vista, mientras que antes tenían cataratas. Tal es esto; y debajo de tierra recursos escondidos para los hombres: el cobre, el hierro, la plata, el oro, ¿quién podría decir que antes halló que yo? Ninguno, bien lo sé, que no quisiera charlotear en vano. En un discurso breve sabe, en resumen, esto: *todas las artes vienen de Prometeo para los hombres*» [91].

[91] Esquilo: *Prometeo encadenado,* vv. 436-506, trad. de

Mito de Tántalo. Ejemplo sobre las variantes de un mito y su explicación.—Junto a Ticio y a Sísifo vio Ulises, en el viaje que hizo a los Infiernos, a Tántalo [92].

«Vi asimismo a Tántalo, el cual, sumergido en un lago cuya agua le llegaba a la barba, padecía horrible tormento, pues se abrasaba de sed sin conseguir alcanzar una sola gota que llevar a la ardorosa boca; ocurría que cuantas veces bajaba el anciano la cabeza con intención de saciarse, desaparecía el agua tragada por la tierra, con lo que no conseguía sino ver a sus pies negruzca y árida tierra que un dios apresurábase a secar. Y esto era tan sólo la mitad de su tormento, pues devorado igualmente por hambre insaciable, y cuando por encima de él colgaban las riquísimas frutas de pródigos y cargados árboles —perales, manzanos de espléndidas pomas, higueras y verdes olivos—, cada vez que levantaba las crispadas y temblorosas manos para cogerlas, el viento se las llevaba a las nubes.»

«Su pecado —recoge Rose [93]— fue que quiso probar la omnisciencia de los dioses sirviéndoles en un banquete la carne de su propio hijo Pélope, para ver si eran capaces de distinguirla de la de algún animal. Deméter, distraída por la pena que sentía por la pérdida de su hija Perséfone, comió parte de un hombro, pero los demás descubrieron el engaño y Pélope

F. R. Adrados. El subrayado es nuestro. Una variante de este mito nos la ofrece el *Protágoras* de Platón, 320 c y ss. Aquí son Epimeteo y Prometeo los encargados de repartir entre los animales los dones. Prometeo, al ver al hombre muy desamparado, robó la sabiduría de Hefesto y de Atenea, junto al fuego, y se los entregó a los hombres. También se nos dice cómo el hombre, entre todos los animales, creía en los d oses y les levantó altares e imágenes.

[92] *Odisea*, XI, 582 y ss.

[93] *M.G.*, p. 86.

fue resucitado, y la parte que le faltaba fue sustituida por un hombro de marfil. Otra variante de la leyenda dice que Tántalo fue castigado con un miedo eterno, con hambre o sin ella; una peña pende continuamente sobre su cabeza y parece estar a punto de caer y aplastarlo bajo su peso.» Y Píndaro dice: «... la piedra suspendida sobre nuestras cabezas, la piedra de Tántalo»[94].

«Su pecado también se refiere de maneras diversas, porque en varias formas de la leyenda —continúa el autor inglés— él no tentó a los dioses, sino que *a)* robóles el néctar y la ambrosía y se los dio a sus amigos, o *b)* divulgó los secretos de ellos, o *c)* pidió una vida como la de ellos (seguramente otra versión del robo del alimento que procura la inmortalidad), o *d)* cuando Pandáreo robó un perro de oro del altar de Zeus, Tántalo escondió los objetos robados y juró a Hermes que él no sabía nada del asunto; o finalmente, y éstas son evidentemente versiones tardías, *e)* fue él, y no Zeus, quien raptó a Ganimedes, o *f)* se anticipó a los físicos de épocas posteriores negando que el sol fuera un dios y declarando que no era más que una masa de alguna clase de materia incandescente... Excepto esta última porción de estupidez moralizante, todas estas historias coinciden en el punto esencial de que Tántalo fue admitido a la amistad de los dioses y de algún modo abusó de sus privilegios. Su castigo llegó a ser proverbial en la Antigüedad.»

Pero Píndaro nos ofrece otra versión sobre una de las partes del relato, aquella en la que se dice que Tántalo sirvió a los dioses en banquete la carne de su propio hijo, y sobre el castigo recibido de ellos. Es un intento moralizante del poeta noble y último de los arcaicos, nacido en Tebas:

[94] *Istmica,* VIII, 10.

«Ningún hombre de un dios decir debiera sino
lo bello: así es mejor.
Por eso, hijo de Tántalo, de ti diré yo cosas que
están en contra de las de mis mayores,
que al invitar tu padre a la intachable
fiesta de Sísifo, en la amistosa cumbre,
ofreciendo a los dioses banquete de anfitrión,
te raptó entonces el dios del fúlgido tridente
por el amor esclavizado el pecho; y en sus caballos
[de oro
arriba te llevó, al palacio de Zeus, el soberano,
donde, tiempo adelante,
fue también Ganimedes
para prestar a Zeus igual servicio.
Oculto, te buscaron; mas nadie nuevamente a
tu madre te llevaba.
De pronto, en misterioso tono de voz, cierto
vecino, mordido por la envidia,
contó que en agua que hervía sobre un fuego,
tus miembros, troceados por un filo fatal, se
removían,
y en sus mesas, por último, tus carnes
se habían repartido y degustado.
¡No! ¡A ningún dios puedo llamar salvaje! ¡Lejos de
[ello!
Rara vez el castigo se olvida del blasfemo.
Si a algún pobre mortal los dueños del Olimpo
honraron, tal fue Tántalo; no fue capaz, con
todo,
de resistir al vértigo de su inmedible suerte;
su codicia
le mereció un castigo atroz: ¡el padre de los
dioses
sobre él colgó la enorme piedra,
la que siempre de sí apartar quisiera, con
angustia que aleja de su alma todo gozo!
La vida de condena ineludible le es una
obsesiva pena,

en un cuarto suplicio, junto a los otros tres,
por robar a los dioses inmortales
y haber dado a los hombres, compañeros de
vino
la ambrosía y el néctar
que de morir lo hicieran libre.
El hombre que imagina que a la deidad sus
obras se le ocultan, cierto se engaña.
Por eso los Eternos de nuevo a su hijo enviaron
a compartir la infortunada raza de los seres que
[mueren»[95].

Veamos ahora la explicación dada a este mito griego por Paul Diel en su libro ya citado *Le symbolisme dans la mythologie grecque*, pp. 58 y ss.:

«El mito de Tántalo permite medir toda la profundidad de este tema mítico: la simbolización de la elevación y de la caída.»

El deseo del alma de elevarse hasta la divinidad puede conducirla a una sublimación, a una búsqueda intensa de ese fin vital en un combate interior contra los deseos del cuerpo. «Las divinidades, como cualquiera de los otros personajes míticos, son símbolos de escondida significación», «simbolizan las cualidades ideales del hombre», a quien su florecimiento le produce alegría, y su destrucción es causa de angustia y tormento. Tántalo ha llegado en su elevación última a ser el «amado de los dioses», «se eleva hasta la región sublime y recupera sus propias cualidades y se encuentra así reconciliado con las divinidades que son sus cualidades figuradas bajo una forma perfecta e ideal». «Tántalo es el invitado de los dioses, a cuya mesa es admitido, alimentándose del néctar y de la ambrosía, símbolos respectivos de la espiritualización (verdad) y la sublimación (amor).»

A esta elevación puede suceder la caída si se llega

[95] *Olímpica*, I, 35-36. Traducción de F. de P. Samaranch.

a un estado de exaltación imaginativa: la vanidad. Esto le pasa a Tántalo, que no se contenta con ser invitado de los dioses, sino que se olvida de que es mortal y de sus límites. Tiene que volver a la tierra, pero él quiere permanecer constantemente como invitado de los dioses, ser «un dios ante los dioses», y así se exalta y se transforma su fuerza en una imaginación perversa, en vanidad. Esta perversión se convierte en un deseo excesivo que puede engendrar un exceso de sublimación. El ascetismo tiene aquí sus raíces al aniquilar los deseos corporales. Este es el tema del mito de Tántalo.

«Hace falta precisar que la cultura griega no es la santidad. El santo es el ideal de otros ciclos míticos, como el mito hindú o el mito cristiano.» El santo ha vencido sus deseos corporales, y en el cristianismo la vana tentativa expresada por el mito de Tántalo se convierte en una realización. En términos simbólicos: la carne se hace espíritu, el hombre se convierte en dios. «Precisamente porque los griegos no han alcanzado la visión clara y más elevada del ideal simbólicamente expresado por el mito cristiano, no pueden ver en el deseo de purificación perfecta más que su aspecto negativo: el daño de una sobreexcitación enfermiza de la esfera espiritual. Su visión mítica pone en guardia contra este peligro; expresa el miedo de que se rompa la armonía de los impulsos y de perder la justa medida.»

En la historia de Tántalo su hijo se llama Pélope, que es la comida que les ofrece a los dioses. «La comida abyecta que Tántalo ofrece a las divinidades será, pues, su perversión», «esperando que esta ofrenda pueda ser tomada por una sublimidad». «Sus deseos corporales son así figurados por el "hijo-carne" o por "la carne del hijo".» «El "hijo muerto, servido a la mesa de los dioses", simboliza los deseos terrestres psíquicamente muertos, perversamente aniquilados.» «No pudiendo elevarse hasta ellos (a los

dioses), intenta bajarlos a su nivel.» «Pero sacrificar la misma necesidad natural de los impulsos es traspasar la condición humana, es aspirar a ese grado supremo de sublimidad que se encuentra designado por el simbolismo "divinización". En Tántalo llega la vanidad al paroxismo. Esta es su falta.» El presenta a las divinidades la carne, los deseos corporales (el hijo del hombre) en lugar de ofrecer su alma purificada (el hijo de dios).

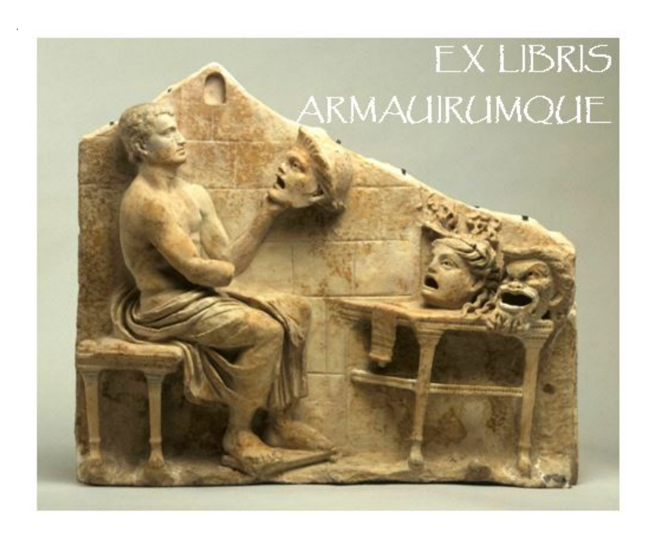
Deméter, madre de la Tierra, es la única diosa que es engañada y come de la comida ofrecida por Tántalo. Pero ella se puede equivocar, pues son deseos naturales y ella los ama, ama los frutos de la tierra, la carne. «Zeus restablece el orden de la Naturaleza, que quiere que viva el hijo del hombre, el deseo natural. Resucita a Pélope.» «Tántalo, el culpable, es castigado.»

Ya hemos visto cuál es el castigo de Tántalo. La explicación psicológica de esta imagen es, según P. Diel, la siguiente: «El individuo que se entrega a la locura de una elevación que traspasa el límite de sus fuerzas, que se emplea más allá de sus fuerzas limitadas a exaltar sus deseos espirituales y no le queda energía para satisfacer propiamente sus deseos, los más naturales. Es la ley secreta del ascetismo. El hombre cree cometer la acción más sublime (la de hacerse igual a la divinidad) y no es más que la víctima de una obsesión malsana.» «El agua que se retira y los frutos que se sustraen son el símbolo claro de una pérdida total del sentido de la realidad, el símbolo de la imaginación impotente convertida en alucinativa.» El agua como los frutos «simbolizan los frutos que la sublimación debería llevar, los frutos faltos del esfuerzo espiritual. Todos los frutos de su esfuerzo espiritual escapan al hombre exaltado de forma enfermiza, a Tántalo. Su castigo es lo contrario de lo que su exceso hacia la intensi-

dad de la vida ha querido obtener: es la esterilidad definitiva del espíritu que se pierde en la locura.»

Termina P. Diel con un breve estudio comparativo de las diferencias de este mito griego con ciertos aspectos del mito cristiano, que no vamos a recoger aquí y que demuestran hasta dónde llega este método de interpretación psicológica del mito griego.

Así, en un solo ejemplo hemos visto las variantes a las que podía estar sometido un mito griego, el intento realizado por algún autor para purificarlo de las notas desagradables, como son la acusación de antropofagia a los dioses, y un acercamiento moderno por parte de un psicólogo. Es por todo esto por lo que hemos elegido el mito de Tántalo, menos conocido quizá que otros de la mitología griega, pero muy ilustrativo para nuestros propósitos. La crítica al mito tradicional, practicada por los propios griegos, se puede ver en el capítulo que dedicamos a la crítica religiosa en Grecia.



7

EPILOGO

RELIGION HELENISTICA

1. *La caída de la ciudad-estado* (πόλις)

Los acontecimientos militares que a finales del siglo IV a. de C. tienen lugar en Grecia y fuera de ella con motivo de la obra conquistadora de los monarcas macedonios Filipo y, sobre todo, su hijo Alejandro han sido considerados como el signo que representaba el final de una época, llamada clásica, y el comienzo de otra, a la que convencionalmente conocemos con el nombre de *helenística*[1]. La muerte de Alejandro, en junio del año 323, cuando las espectaculares conquistas del macedonio hacían presagiar la creación de un Imperio verdaderamente universal, en el que Grecia y Macedonia ocupasen el centro y no la periferia del mismo[1'], arruinó prácticamente la unidad política de países de culturas muy diferentes, que bajo la égida del macedonio se incorporaron al mundo helénico. No obstante, la helenización de estos pueblos continuó en siglos posteriores y las influencias mutuas iban a constituir el signo de una civilización común (κοινή), pero también serían

[1] H. Bengtson: *Griechische Geschichte*, Munich, 1950, p. 338.
[1'] N. G. L. Hammond: *A history of Greece to 322 B. C.*, Oxford, 1973, p. 639.

la causa de un mosaico cultural en el que cl elemento griego terminaría por diluirse, sin llegar a formar una unidad compacta y de rasgos iguales o semejantes con las diversas naciones que hasta la conquista de Roma estuvieron gobernadas por los sucesores de Alejandro. Lo nacional acabó imponiéndose en muchos aspectos, y en el religioso, que es el que ahora nos interesa, las influencias fueron tan profundas que podríamos decir con Nilsson que «Grecia se ahogó en el abrazo del Oriente»[2].

Las ciudades griegas (πόλεις), al perder su independencia bajo el poder de los soberanos helenísticos, dejan de ser el poderoso aglutinante que desde su nacimiento unía las distintas actividades ciudadanas, sobre todo en la época clásica, durante los siglos V y IV a. de C. Las conquistas de Alejandro terminaron por romper las fronteras de las πόλεις y supusieron el fin de un género de vida ciudadana en la que los habitantes de una determinada ciudad se sentían estrechamente ligados a ella por unos derechos y unos deberes —incluidos los religiosos— que abarcaban todos los aspectos del quehacer cotidiano. En la época helenística ya no es la πόλις la unidad, sino la οἰκουμένη, es decir, la tierra habitada, con todas las consecuencias que esto llevaba consigo. El individualismo, que había sido lanzado un siglo antes por los sofistas, se impone ahora colaborando a la ruina de la idea de la πόλις, que ya no constituye el marco adecuado para el desarrollo de la nueva economía[3]. Los deberes, antes considerados sagrados para con la ciudad, que era a la vez la patria de cada uno, dejan de ser tenidos en cuenta, pasando el ciudadano a ser un elemento más bien pasivo, desarraigado y sin preocupaciones por algo que en su transformación no representaba ya el símbolo por el que

[2] *Religiosidad griega*, p. 226.
[3] Pettazzoni: *La Religion*, p. 240.

lucharon y se afanaron sus mayores. Estos sentimientos y la postura que el griego adopta por ellos se acentúan, como es natural, en las nuevas ciudades cosmopolitas de Alejandría, Antioquía, Pérgamo, etcétera, donde nada hay que sirva de unión con las tradiciones de las ciudades de origen. En estos centros urbanos y en las πόλεις antiguas, «reducidas a la categoría de municipios del Imperio» [4], surge un nuevo tipo humano, que se aleja del *homo religiosus* y el *homo politicus* de las épocas arcaica y clásica. El hombre helenístico responde más a la figura, aun sin ser pura, del *homo socialis* y del *homo oeconomicus*, para quien los valores económicos ocupan el primer lugar en su consideración [4a]. Ciudadano del mundo, κοσμοπολίτης, y no de una πόλις, se siente más abierto a todo tipo de innovaciones, sin que le interese ya ni quiera participar en la defensa o la justicia de la ciudad en que habita. Así, poco a poco, el ateniense, el tebano, el espartano, etc., se pierden en el común denominador de heleno frente a los bárbaros. Tras esto, la defensa de la igualdad de todos los hombres, proclamada ya anteriormente por algunos pensadores griegos, se abre camino y se afianza en el sentir de las nuevas generaciones, sobre todo en aquellas que habitan las grandes ciudades cosmopolitas antes mencionadas, nacidas tras las conquistas de Alejandro.

Las consecuencias que la nueva situación trae consigo se descubren en los distintos aspectos de la cultura, que ahora deja de ser ateniense para convertirse en griega. Este desplazamiento influye en la aparición de unos valores estéticos distintos, y *l'art pour l'art* domina las manifestaciones literarias de la época [5], que al ser en su mayoría obras de gabi-

[4] Nilsson: *Religiosidad griega*, p. 211.
[4a] Cf. J. S. Lasso de la Vega: *Ideales de la formación griega*, Madrid, 1966, pp. 98 y ss.
[5] Wilamowitz: *G.d.H.*, II, p. 312.

nete, no se sienten ligadas a las tradiciones o al culto de una ciudad determinada. La escultura, por su parte, continúa realizando imágenes de los dioses, que se ajustan a los nuevos gustos de la época, pero en ellas no se puede ya decir que esté presente o se sienta la intención religiosa de su autor. Por ello, las bellas obras de los escultores helenísticos no sirven, en general, para un examen de los sentimientos religiosos de estos siglos.

2. *La decadencia de la religión tradicional*

La ruptura de los límites de la ciudad con la constitución de unidades políticas mayores minó los cimientos de la religión de la πόλις[51], que al perder su alma política perdió también su alma religiosa, a pesar de los esfuerzos conservadores realizados sobre todo en los viejos centros urbanos de Grecia. Así, los cultos griegos tradicionales fueron respetados y favorecidos por Alejandro en los santuarios de Troya, Priene, Sardes, etc.; Licurgo, después de Queronea, reorganizó la vida religiosa de Atenas, ciudad que celebró de nuevo sus grandes fiestas Panateneas y Dionisíacas[6], y en Magnesia de Meandro y en Teos se reconstruyen los templos principales y se establecen fiestas religiosas. No obstante, y a pesar de que se siguen adorando los mismos dioses, éstos pierden su vinculación con la ciudad, y el individualismo convierte la religión en algo personal, no ciudadano, que busca en dioses más universales o comunes a varias ciudades una garantía que no le ofrecen ya los dioses de la vieja religión. Esta posibilidad de elegir cada uno las divinidades que desee es una de las ca-

[51] Nilsson: *Religiosidad griega*, p. 210.
[6] F. C.: *Hellenistic Religions, The Age of Syncretism*, Nueva York, p. XI. Cf. también Gernet-Boulanger: *Le génie*, página 330; Wide-Nilsson: *ob. cit.*, p. 41, y Kern: *R.G.*, III, p. 43.

racterísticas que más profundamente separa al hombre helenístico de un habitante, por ejemplo, de Atenas en la época clásica. Una de las acusaciones más importantes lanzada contra Sócrates en el célebre proceso que lo llevó a la muerte fue precisamente aquella que le recriminaba el no adorar a los dioses de la ciudad, es decir, las divinidades oficiales del Estado. De esta forma, se puede decir que un ciudadano de una πόλις griega cualquiera recibía, al nacer, los dioses y el culto debido a los mismos, sin que pudiera, bajo ningún pretexto, apartarse de este deber sagrado para con su ciudad. El exilio o la pérdida de los derechos de ciudadanía podían ser las consecuencias de una posible desobediencia a estas normas tradicionales. El panorama, pues, ha cambiado radicalmente y, al menos en esto, el hombre helenístico ha conseguido una libertad que se traduce en una vinculación más íntima con la divinidad o divinidades elegidas, en una retirada del mundo (ἀναχώρησις) y en una vida interior y contemplativa (ἀναχωρεῖν εἰς ʽεαυτόν) que tuvo ya en la persona de Sócrates su primer defensor [61] y que en época imperial se convirtió en una práctica a la vez de los hombres de la política y de los cultivadores del espíritu [62].

La religión antigua hablaba ya de relaciones entre el hombre y la divinidad que no suponían la elección de un nuevo género de vida, sino que

[61] A. J. Festugière: *Personal religion among the Greeks*, Berkeley y Los Angeles, 1954, p. 58. Sócrates en el *Banquete* de Platón, 175 ab.

[62] Festugière: *ob. cit.*, pp. 58 y ss. Sobre el término anacoreta en el cristianismo primitivo véase también este mismo autor: *ob. cit.*, p. 66. Cf. igualmente G. Murray: *ob. cit.*, página 165, donde escribe: «Una tendencia de la filosofía griega después de Platón, con algunas excepciones, sobre todo entre los estoicos romanizantes, se alejaba del mundo exterior hacia el mundo del alma.»

constituían la esencia de la vida presente: son los conocidos casos de Hipólito y Artemis o de Ion y Apolo; pero también de una forma de unión con la divinidad, que exigía, por el contrario, un disgusto profundo con la vida[7]. A lo largo de la historia de las creencias griegas se puede decir que ha cambiado el concepto de Dios, pero el deseo de verlo, tocarlo, hablar con él, ése no ha cambiado[8], y en el helenismo, bajo la influencia de Platón, se ha intensificado esa vinculación personal, al abrigo del sentimiento individualista que ahora impera y al que ya hemos hecho referencia. Festugière, como ejemplos de esta nueva piedad popular, estudia los casos de Lucio e Isis en la obra de Apuleyo titulada *Metamorphoses* y de Elio Arístides y Asclepio a traves de los Ἱεροὶ λόγοι *(Discursos sagrados)*, del mismo Elio Arístides, un hijo de la religiosidad de su tiempo, aunque en él se muestre de forma exagerada[9].

Los dioses de la ciudad, los Olímpicos, se han desacreditado y, cuando se conservan, tienen otro sentido. Ellos, como los soberanos y reyes, reciben ahora epítetos que los muestran más activos y cercanos a los hombres. Son calificativos del tipo de εὐεργέτης *(bienhechor)*, σωτήρ *(salvador)*, ἐπιφανής *(visible)*, ἐπήκοος *(que escucha)*, etc. En Delos, por ejemplo, Zeus y Atenea son σωτήρ y σώτειρα, no πολιεύς y πολιάς[10]. Es decir, Zeus, como Atenea, continúa recibiendo un culto, pero la teología helenística lo conoce más como dios benéfico y salvador, que ayuda al

[7] Festugière: *ob. cit.*, pp. 19 y ss.
[8] Festugière: *ob. cit.*, p. 139.
[9] *Ob. cit.*, pp. 68-84 y 85-104, respectivamente. Cf. también Nilsson: *G.g.R.*, II, pp. 538-39.
[10] Gernet-Boulanger: *Le génie*, p. 333, y Nilsson: *G.g.R.*, p. 174.

hombre, y no como dios temible. Junto a él son Dioniso y Asclepio los dos grandes dioses salvadores de los hombres. Asclepio, sobre todo, ocupó un lugar destacado a causa de la popularidad que adquirió entre los enfermos. Sus santuarios se ven invadidos de peregrinos que deben cumplir una serie de preceptos para entrar en el templo si desean ver satisfechos sus deseos, que ahora pueden referirse también a las relaciones sexuales y al nacimiento, algo que no se conocía en este culto en épocas pasadas [11]. En Epidauro y Pérgamo se organiza y surge un sacerdocio especial que atiende los templos de Asclepio, en franca contradicción con lo que sabemos sobre los sacerdotes y su menor importancia en la religión griega [12]. La obra antes citada de Elio Arístides nos habla de la influencia que este dios podía llegar a tener sobre un enfermo, que creía ver al dios, de quien recibía además la curación. Para el mismo autor, Asclepio es el dios más grande y múltiple y aquel al que más aman los hombres. Toda su vida es un regalo del dios, por lo que fue llamado *Theodoros* [13]. El hermetismo lo eleva a rango de divinidad conservadora del universo y por sus excelencias pasó a ser representante de la providencia divina, que concede todo lo que se le pide [14].

Esta necesidad de protección que siente el hombre por parte de los dioses y el hecho de que, por obra principalmente del pensamiento filosófico, la divinidad, como tal, se haya ido alejando y se haya convertido en algo trascendente, a la que es muy difícil acudir, hacen que surja en la creencia popular, que no entiende la teosofía de ciertos círculos más cultos, una serie de «demonios» (δαίμονες), mediadores e intercesores entre los dioses y los hombres, que pue-

[11] Nilsson: *G.g.R.*, II. p. 355.
[12] Gernet-Boulanger: *Le génie*, p. 334.
[13] Nilsson: *G.g.R.*, II, pp. 538-39.
[14] Gernet-Boulanger: *Le génie*, p. 335.

blan el espacio intermedio entre los dos mundos, y que se ha ido haciendo cada vez más grande [14₁]. Esta doctrina, que hallábamos ya algo desarrollada en Sócrates y Platón, se sistematiza ahora y, por influencia de las religiones semíticas e iraníes, desarrolla una demonología en la que se termina habiando de un dualismo del bien y del mal, representados por estos «demonios». El llamado δεύτερος θεός, dios mediador que alcanzó un lugar importante en la especulación religiosa de la época imperial [15], sería el dios del bien, mientras que el Demiurgo se convertiría en el causante de los males del hombre [15₁].

3. *La nueva diosa Fortuna* (Τύχη)

En relación estrecha con lo anterior está la creencia que ahora domina las mentes del pueblo llano, pero que a veces encuentra seguidores entre los hombres más cultivados, en una fuerza que es atraída al círculo de los dioses, personificada y convertida en diosa de amplios poderes, con templos y estatuas [16], y a la que se conoce con el nombre de Τύχη *(Fortuna)*, aunque puede aparecer como Ἀνάγκη (necesidad) o Εἱμαρμένη (destino). Τύχη puede significar en Polibio, por ejemplo, simplemente el curso de los acontecimientos [17], pero para Menandro es «un soplo divino, o sea, la razón (νοῦς); en todo caso, es la que gobierna todo y la que todo lo trastroca y conserva; la

14₁ Cf. F. Cumont: *Astrology*, Nueva York, 1960, p. 68.
15 Cf. Nilsson: *G.g.R.*, II, p. 677.
15₁ Cf. Nilsson: *G.g.R.*, II, p. 200.
16 Wilamowitz: *G.d.H.*, II, p. 296, y Nilsson: *G.g.R.*, II, p. 197.
17 Cf. Nilsson: *G.g.R.*, II, p. 194. Sin embargo, como escribe a continuación este mismo autor, también en Polibio se halla la idea de Τύχη que encontramos más extendida en la creencia popular: una fuerza a la que los hombres están sometidos como niños pequeños. Cf. Polibio, XV, 6, 8; XXX, 10, 1; XXXIX, 11, 8; VIII, 22, 10; XXXVII, 5, 2, etc.

previsión humana es humo y habladuría»[18]. Así, el paulatino debilitamiento de la creencia en la acción de los dioses, que se remonta a la crítica religiosa de los pensadores del siglo V, y el mismo sentimiento de inestabilidad en los negocios humanos favorecieron, sin duda, el poder alcanzado por esta nueva divinidad, de la que los oradores del siglo IV hacían mención frecuente y junto a la que colocaban, a veces, al δαίμων o τὸ δαιμόνιον. Píndaro la conocía ya como hija de Zeus ἐλευθέριον *(salvador)* en su *Olímpica* doce, y en los trágicos designa el curso, el cambio de los acontecimientos, esto es, el destino. La palabra, pues, que falta en la épica tiene, sin embargo, un historial antiguo y una larga tradición entre los griegos, que la situaron junto a los dioses, aunque en los siglos anteriores al helenismo muy pocas veces fuera considerada como una diosa[19]. En época helenística Τύχη domina los acontecimientos humanos y su culto se extiende y adquiere una gran importancia, aunque no sin una dura lucha con la creencia en los dioses de la tradición. Tenemos noticias de sacrificios y templos dedicados a la nueva diosa a partir del siglo IV en Atenas, Sición, Esparta, etc. Como diosa de la ciudad aparece con seguridad en época imperial, aun cuando, como tal, debió ser ya adorada en los siglos anteriores. Herodes Atico erigió un templo en Atenas a Τύχη τῆς πόλεως, del que su esposa Regilla fue la primera sacerdotisa. En las islas se usa junto al nombre de la ciudad y al de los habitantes de la misma. Así tenemos a Τυχη 'Αμοργίων *(de los de Amorgos)* y a Τύχη Μιτυλήνης *(de la ciudad de Mitilene)*, por ejemplo[20]. Como 'Αγαθὴ Τύχη se encuentra con frecuencia en el culto de ciudades

[18] Fr. 482 (Kock = 417, Sandbach).
[19] Cf. Wilamowitz: *G.d.H.*, II, pp. 296 y ss., y Nilsson: *G.g.R.*, II, pp. 190 y ss., con bibliografía.
[20] Sobre esto, Nilsson: *G.g.R.*, II, p. 197, y Wilamowitz: *G.d.H.*, II, p. 303.

como Atenas, Trezén, etc., y cuando recibe epítetos como ἐπήκοος y φιλάνθρωπος en las ciudades de Esparta y Trezén, podemos decir que su incorporación al mundo de los dioses, cuyos atributos comparte, se ha completado [21]. Por último, diremos que, al ser Τύχη la diosa del destino en general, también puede aparecer refiriéndose a una persona determinada, pero esto sólo se hará notar cuando se trate de un caso especial, como puede ser el destino de una persona importante: un soberano, por ejemplo. De todas formas, la idea de que cada uno tenemos nuestra Τύχη personal está expresada con claridad en las palabras de Filemón: «Ahora sé con certeza que la Τύχη no es una, ni tampoco nueva, sino que, cuando nacemos, se nos asigna la Τύχη con los cuerpos, nacida a la vez que el cuerpo, y uno no puede tener la Τύχη de otro» [22]. Las escuelas filosóficas del helenismo rechazaron, en general, la creencia y el culto a la nueva diosa del destino, contra cuyo imperio lucharon [23].

El poder casi absoluto de que gozó Τύχη favoreció el que los hombres se dirigieran cada vez más a la divinidad con el nombre genérico de τὸ θεῖον, θεός, etcétera, desarrollándose así un sentimiento vago que conduce a una especie de monoteísmo que desprecia las personalidades divinas. En realidad, se trata de un henoteísmo (εἷς θεός) que refleja a veces un sincretismo (εἷς Ζεὺς Σάραπις), en donde un dios particular, más poderoso, absorbe a una serie de dioses secundarios [24]. No obstante, no se llegó a una religión universal en el helenismo, al mantenerse las

[21] IG, II², 333 c, 19 y s.; IG, II², 1035, 44 y 48; IG, V, 1, 242 (Esparta), e IG, IV, 765-78 (Trezén).

[22] Ἀποκαρτερῶν. Fr. 10. Cf. también τύχη βασιλέως Σελεύκου en el tratado entre Esmirna y Magnesia, *Orient. inscr.*, 228, 61, etc.

[23] Nilsson: *G.g.R.*, II, p. 193, y Wilamowitz: *G.d.H.*, II, p. 306.

[24] Gernet-Boulanger: *Le génie*, p. 337.

diferentes religiones nacionales y diversos cultos locales; sólo fueron exigidas unas ciertas formas externas en todos los lugares, como la adoración y el respeto al soberano, etc.[25].

4. *El culto al soberano*

Este último dato constituye precisamente una de las características de la religión helenística, que con el culto imperial romano se mantiene hasta el siglo IV de nuestra era[26]. Las bases para la acogida, por parte de las ciudades griegas, del culto al soberano tienen sus propias raíces en el tradicional culto a los héroes y en el mismo reconocimiento de algo divino en la persona humana, de larga historia dentro del pensamiento griego. Estas dos creencias, así como las ideas y prácticas dominantes en el mundo de los cultos mistéricos, en los dedicados principalmente a Dioniso —en los que el hombre podía, a lo largo del ritual, representar y llegar a sentirse poseído por la divinidad—, fueron, sin duda, los motivos que salvaron la antigua repulsa del creyente heleno a considerar en el mismo plano que a los dioses a una persona, sobre todo antes de pasar al mundo del más allá. Pettazzoni escribe al respecto que «la religión del soberano es profundamente una religión del hombre y, como tal, la expresión de un sentimiento religioso humanista que no deja de tener afinidad con la religión dionisíaca y los misterios»[27]. No obs-

[25] Cicerón: *Pro Flacco*, pp. 28, 69: «Sua cuique ciuitati religio est.» En el campo fueron los ritos y cultos tradicionales los que mayor resistencia ofrecieron al cristianismo; de ahí la palabra «paganus» (campesino) para designar a los que no se adherían a la nueva fe. Gernet-Boulanger: *Le génie*, p. 338, cita a J. Zeiller: *Paganus*. Étude de terminologie historique, 1917, pp. 29 y ss.

[26] Gernet-Boulanger: *Le génie*, p. 397; Nilsson: *G.g.R.*, II, pp. 167 a 170, y Wilamowitz: *G.d.H.*, II, pp. 264-68.

[27] *La Religion*, p. 254.

tante, un precedente relativamente cercano lo tenían los griegos en la divinización o apoteosis aun en vida del general espartano Lisandro tras la victoria naval conseguida en Egospotamos, en el año 405 a. de C., contra los atenienses[27₁]. Se reconocía con esta postura, voluntaria a veces por parte del creyente, una fuerza especial y sobrehumana en una persona, generalmente de gran importancia dentro de la vida de la ciudad, que, por ese aparente dominio del destino por medio de sus hazañas, le podía ayudar en los problemas y dificultades de la vida más que los mismos dioses. Los epítetos que recibieron son una muestra palpable de esta creencia entre sus adoradores, que en ocasiones no escaparon a la vulgar adulación por obtener los favores apetecidos[28]. En las dinastías de la periferia del mundo griego, sobre todo en Asia Menor, se encuentran igualmente precedentes de este culto personal. Por ejemplo, Clearco de Heradea del Ponto, buscando resaltar su prestigio, exigió la προσκύνησις *(adoración rodilla en tierra)* y se proclamó hijo de Zeus, imponiendo a su hijo el nombre de Κεραυνός *(el Rayo)*[29], haciéndose erigir un altar en su honor y vistiéndose de púrpura y con una corona de oro sobre su cabeza.

Por todos estos antecedentes y otros que podríamos fácilmente añadir, no significó una innovación para el mundo griego ver cómo Filipo, después de Queronea (338 a. de C.), encarga a Leocares un grupo de oro y de marfil con su propia estatua y la de otros miembros de su familia para colocarlo en el *Philippeion* de Olimpia, ni cuando en procesión festiva coloca su propia estatua en *Aigai* junto a las de los doce dioses. Si, como dice Nilsson, Filipo no se divinizó a sí mismo, sin embargo su postura y com-

[27₁] Nilsson: *G.g.R.*, II, p. 132.
[28] G. Murray: *ob. cit.*, p. 158.
[29] Pettazzoni: *La Religion*, pp. 256-57, y Nilsson: *G.g.R.*, II, p. 132.

portamiento dejan traslucir una conciencia muy elevada de su propio prestigio y valor [30].

La influencia del mundo oriental, con el que la helenidad entra ahora en más estrecho contacto, también dejó su huella en este aspecto de las creencias religiosas griegas. Entre los pueblos de Oriente era común el reconocimiento del carácter divino de los soberanos aun en vida —piénsese, por ejemplo, en los faraones de Egipto—, mientras que en Occidente los casos que se conocen, con excepciones, señalan a una deificación de ciertos hombres sobresalientes sólo después de que el Hades hubiera recibido sus almas [31]. Cuando aparece en el campo de la política Alejandro, el hijo de Filipo de Macedonia, ambas concepciones se acercan y tanto los orientales como los mismos griegos reconocen en él a un nuevo dios, descendiente de Heracles y Aquiles, que exige la προσκύνησις. Después de su expedición al santuario de Amón, en Libia, para preguntar por expediciones futuras, los sacerdotes de esta divinidad, famosa en Grecia y comparada con Zeus de Dodona y Apolo de Delfos, lo consideraron como hijo del dios, que se convirtió en su favorito y al que envió numerosos presentes [32]. Al parecer, el gran jefe macedonio estuvo desde su infancia en relación con el mundo de los dioses. Su madre, Olimpias, ferviente seguidora de los misterios de Dioniso, y su padre, adorador de Heracles, le transmitieron la adoración y el culto por ambas divinidades, consideradas como sus antepasados divinos por los macedonios. De Aristóteles, de origen asclepiada y de padre médico, le vendrían sus relaciones estrechas con Asclepio. En general, para Alejandro los dioses homéricos son sus

[30] *G.g.R.*, II, p. 134.

[31] Pettazzoni: *La Religion*, p. 256.

[32] Kern: *R.G.*, III, p. 54, y Nilsson: *G.g.R.*, II, p 139. Las fuentes recogidas en las notas de Nilsson son principalmente Arriano, Estrabón, Diodoro y Plutarco.

dioses y una nueva trilogía formada por las tres divinidades mencionadas, de las que Heracles era adorado como su hermano (Ἀδελφός). El culto a Dioniso aumentó con sus conquistas, y en la India encontraron los macedonios las ramas que cubrían el torso de este dios, la yedra y las panteras, animales que desde entonces pertenecen al séquito de Dioniso. Con ello un nuevo θίασος *(cortejo)* dionisíaco se organiza en el ejército macedonio [32₁]. Durante sus conquistas restauró, además, numerosos templos destruidos, como los de Artemis de Efeso y Atenea Polias en Mileto, y algunos de dioses extranjeros, como el de Belo en Babilonia. En Alejandría mandó construir templos a los dioses griegos y a Isis. Sus batallas estuvieron acompañadas por sacrificios a los dioses y preguntas a los oráculos y a los adivinos, afición que heredó de su padre. Plutarco nos habla de su interés por Delfos [33] y sus historiadores nos lo presentan también como un hombre que sentía gran respeto por las leyes sagradas y tradicionales y, en general, como un gran cultivador de lo divino (τοῦ θείου ἐπιμελέστατος) [34]. En su condición de bárbaro, Alejandro aceptó asimismo, sin excepción, los cultos a los dioses extranjeros, en los que veía también un θεῖον, y se identificó con facilidad con los usos y las costumbres religiosas de los pueblos que conquistaba. En Egipto se dejó adorar como heredero del Faraón, hijo de Re, y en Libia como hijo de Amón-Re. Por otra parte, las ciudades griegas del Asia Menor, que habían sido liberadas por su ejército del conquistador persa, le dedicaron un culto divino probablemente antes de que él expusiera su petición de ser reconocido también en Grecia como un dios, a lo que

32₁ Kern: *R.G.*, III, p. 47. Cf. también Hammond: *ob. cit.*, pp. 640-642, entre otros.

33 *Alejandro*, 14.

34 Kern: *R.G.*, III, pp. 43-44, y Jacoby: *F.Gr.His.*, II, B, pp. 619 y ss.

accedieron los habitantes del Continente, a pesar de la oposición levantada en ciudades como Atenas[35]. Con esto, el culto al soberano no llegó a ser con Alejandro todavía una institución, pero las bases habían sido echadas por su gran personalidad y sus hazañas, propias de un superhombre, descendiente de dioses.

Entre los sucesores de Alejandro en las diversas partes en que quedó fraccionado su Imperio después de su muerte fue tan grande la impresión dejada por el gran macedonio, que nunca se atrevieron a igualarse a él exigiendo ser adorados como dioses. No obstante, los Diádocos Seleuco I, Casandro, Ptolomeo I y Lisímaco recibieron honores divinos por parte de los habitantes de distintas ciudades, que querían agradecer así el haber sido liberadas de antiguos opresores. A este respecto, es de destacar el culto que la ciudad de Atenas rindió a Demetrio Poliorcetes, a quien los atenienses proclamaron su libertador y elevaron, junto a su padre, Antígono, al rango de dioses salvadores. En el lugar en que bajara del carro erigieron un altar a Demetrio καταιβάτης y desposeyeron a Dioniso de numerosas fiestas para dedicarlas al que los había liberado del dominio odioso de Casandro y Demetrio Falereo. Recibió los epítetos que conocemos para los dioses y que son comunes entre los Epígonos: ἐπιφανής, ἐπήκοος, etc. Se le convirtió en hijo de Posidón y Afrodita, y fuera de Atenas, Sición, al ser liberada por Demetrio de la ocupación ptolomaica y ser fundada nuevamente, recibió el nombre de Demetrias. Un mes fue llamado con su nombre y en Eubea se crearon fiestas en su honor[36].

Los Epígonos sí exigieron para sí el rango de dioses y supieron sacar las consecuencias de circunstancias como las que acabamos de examinar breve-

[35] Cf. Nilsson: *G.g.R.*, II, p. 141, y Bengtson: *ob. cit.*, páginas 332-333.
[36] Nilsson: *G.g.R.*, II, pp. 142 y ss.

mente en la época de los Diádocos. Al parecer, el primero que organizó un culto en su honor y en el de su esposa Arsínoe fue Ptolomeo *Filadelfo*, como dioses hermanos (θεοὶ ἀδελφοί) (año 270) y ya antes lo había fundado para su padre Ptolomeo *Soter* y para Berenice (θεοὶ σωτῆρες). Este culto se continuó con los dioses *Evergetes* (θεοὶ εὐεργέται), tradición que se seguirá hasta Marco Antonio y Cleopatra, identificados con Dioniso y Afrodita[37]. En Siria, Antíoco deifica a su padre Seleuco bajo el nombre de Zeus *Nikator* y a sí mismo como Apolo *Soter*[38]. En Pérgamo, sin embargo, los Atálidas fueron elevados al rango de dioses tras su muerte, aunque en vida fueron sacerdotes, y las reinas, sacerdotisas[39]. Ellos, como los Estados griegos, usaron la religión para dar prestigio a su poder y a sus victorias de forma grandiosa, como lo demuestra el gran altar de Zeus en Pérgamo, el monumento más importante de todo el arte helenístico[40], en el que más que un símbolo religioso —ya que los dioses allí representados no son sentidos en realidad como verdaderos dioses— lo que el artista ha querido plasmar para los ojos de los que lo contemplen es, como dice Wilamowitz, la inmortalidad y el poder de la helenidad[41].

5. *La astrología y la religión helenística*

Vamos ahora a examinar brevemente uno de los aspectos más sugerentes de la cultura helenística: la astrología y su influencia en la religión griega contemporánea.

[37] Cf. Nilsson: *G.g.R.*, II, p. 155.
[38] Nilsson: *G.g.R.*, II, p. 157, y Wilamowitz: *G.d.H.*, II, p. 266.
[39] Nilsson: *G.g.R.*, II, p. 163.
[40] Nilsson: *G.g.R.*, II, p. 165.
[41] *G.d.H.*, II, pp. 361-62.

A lo largo de nuestro trabajo hemos procurado enmarcar dentro de las circunstancias históricas y culturales el movimiento y desarrollo de la religión griega, poniendo de relieve, siempre que nos fue posible, la evolución paralela y las influencias mutuas de las principales facetas de la civilización helena a través de los siglos de la Antigüedad. Al llegar a este punto y querer exponer los principales rasgos de unas creencias muy nuevas dentro del mundo religioso griego tradicional, no podemos pasar por alto el entorno cultural en el que surgieron, si es que queremos comprenderlas en toda su significación.

La astrología, «la más alta expresión de la ciencia de la época helenística», como la llama F. Cumont[42], se convirtió en los últimos siglos de la Antigüedad en una fuerza muy poderosa, que se dirigió en un principio, sobre todo, al reducido sector de la ciencia y la filosofía; el pueblo no llegó a esas altas especulaciones, y la admiró desde una lejanía que no salvaban los intérpretes de señales astrales que se movían en su contorno[43]. Sin embargo, la introducción del calendario juliano en el año 46 a. de C. y con él el año solar fue el punto de partida y el motivo por el que la astrología se convirtió en una

[42] *Les Religions Orientales dans le Paganisme Romain*, París, 1907, p. 272. Bibliografía sobre la astrología entre los griegos en general y en relación con la religión en Nilsson: *G.g.R.*, II, pp. 256 y 465. Anotamos aquí las obras de A. Bouché-Leclerq: *L'astrologie grecque*, 1899; las obras de Cumont a las que hacemos referencia en este capítulo y los trabajos de W. Gundel: «Astralreligion, Astralmythologie und Astrologie. Darstellung und Literaturbericht», en *Bursians Jahresbericht*, Bb. 243 ,1934, pp. 1 y ss.; «Astralreligion und Astrologie», en *Reallexikon für Antike und Christentum*, y O. Neugebauer: «The History of Ancient Astronomy, Proolems and Methods», en *Journal of Near Eastern Studies*, IV, 1945, páginas 1 y ss.

[43] Nilsson: *G.g.R.*, II, pp. 465 y ss. Seguimos en la exposición principalmente las líneas trazadas por Nilsson.

ciencia popular, que, como tal, tuvo que responder a la exigencia de una simplificación para ser comprendida por el nuevo público no cultivado, que se acercaba a ella sin unos conocimientos científicos previos. Así, la astrología es sólo a estos niveles la observación de las horas, días, máxime de los signos del zodíaco y de la Luna, y a ésta se la podía ver claramente en el cielo. Los nombres de los días recibieron el orden de los planetas, que dominaban además cada una de las horas del día. Y en la escatología astral estos planetas, como veremos, adquieren una gran importancia. En época imperial la situación de esta astrología para profanos nos la revelan documentos como la *Cena Trimalchionis* y la literatura sobre este tema está representada por un rico legado de inscripciones de contenido astrológico [44].

Desde el punto de vista religioso, nos interesa resaltar aquí ciertos aspectos que nos ayudarán a situar y comprender creencias muy extendidas en el helenismo, ya que la astrología, como dicen Gernet-Boulanger, «aporta no sólo una interpretación inédita del mundo y de la vida, sino también una fe nueva» [45]. No obstante, los griegos estaban ya, a ciertos niveles, familiarizados con una astrología que podríamos llamar divina. Así, vimos cómo Platón en sus últimas obras relacionaba a los doce dioses con los meses y los signos del zodíaco; según él, también los primeros dioses de los griegos y de otros pueblos eran cuerpos celestes. Jenócrates los asimilaba a los Olímpicos y en el *Epinomis* hay una admiración respetuosa con respecto a la mística astral. Además, Eudoxo de Cnido y Teofrasto conocían los horóscopos de los caldeos, y a mediados del siglo II a. de C. Egipto se convierte en el centro principal de la dis-

[44] Nilsson: *G.g.R.*, II, p. 466.
[45] *Le génie*, p. 371.

persión de la ciencia babilonia[46]; por último, «la acción de trasladar a las estrellas» (καταστερισμός) a ciertos héroes es un hecho conocido por la leyenda griega. Allí encontró, por ejemplo, Perseo a Andrómeda.

Pero, sobre todo y en primer lugar, está ahora la nueva imagen del mundo que han delineado los grandes avances de la astronomía y la geografía y que va a influir en la escatología helenística. La Tierra ya no es un disco plano, sino una bola sobre la que viven los hombres, que se mueve libremente en el espacio, redonda y rodeada de un mar de aire neblinoso y denso. El espacio hasta la Luna es el mundo sublunar, terrestre y pasajero, sobre el que se alza el éter, o mundo supralunar y eterno. Los siete planetas se encuentran, en rápido movimiento, a distancias escalonadas de la Tierra, siendo Saturno el más lejano y la Luna el que está más cerca.

Las consecuencias de esta nueva concepción astronómica fueron, como es de suponer, de gran relieve para la antigua creencia en un mundo subterráneo, morada de los muertos, que se conocía generalmente por Hades y que ahora desaparece con el lugar en que se le creía situado. Por un lado y según las nuevas ideas, el espacio entre la Tierra y la Luna pasa a ser el reino de la muerte y de los infiernos[47], y en él los vientos se encargarán de la purificación de las almas. Sin embargo, será la Luna la que principalmente se convierta en el lugar más importante de la estancia de las almas en el mundo de los astros. Veamos, en resumen, una descripción más extensa de estas ideas dada por Plutarco al final de su obra *De Facie in Orbe Lunae*, que es una combinación de las ideas de Posidonio con las creencias religiosas

[46] Gernet-Boulanger: *Le génie*, p. 370. Cf. Cumont: *Astrology*, pp. 22 y ss.

[47] Macrobio: *Comm. in Somnium Scipionis*, II, 6, «locum mortis et inferorum».

de los misterios[48]. Según esta doctrina, el hombre está compuesto de cuerpo (σῶμα), alma (ψυχή) y razón (νοῦς). El cuerpo está hecho de tierra, el alma es lunar y la razón viene a nosotros del Sol.

La muerte en la Tierra libera al alma y a la razón del cuerpo; la muerte en la Luna separa a estas dos últimas partes. Cada alma, tras la muerte, tiene que purificarse en ese mundo sublunar para volver a la Luna, de donde algunas pueden ser de nuevo arrojadas. En la Luna existen grandes cavidades, de las que la mayor es la de Hécate, donde son juzgadas las almas por sus hechos durante su existencia, mientras que por otras dos cavidades o bien ascienden hacia el Sol o bajan a la Tierra. La parte de la Luna que conduce hacia el Sol se llama los Campos Elíseos y la otra ἀντίχθων *(opuesto a la Tierra)* de Perséfone. Las almas de los muertos tienen a su cargo ser salvadoras y guardianas de los hombres, cuidar de los oráculos y celebrar las fiestas. Si no cumplen bien, son castigadas y se reencarnan en nuevos cuerpos y luego son reenviadas a la Tierra.

Después sigue en Plutarco la descripción de la segunda muerte, que depende del amor al Sol. La φύσις *(naturaleza)* del alma se queda en la Luna y se desintegra, como la del cuerpo en la Tierra. El origen de esta creencia en la Luna como morada de las almas plantea problemas que no han sido resueltos satisfactoriamente. Las respuestas probables señalan hacia Oriente: a la India, a Egipto y, sobre todo, a Babilonia.

> Sobre esta última ciudad y sobre Asiria es interesante recoger aquí lo que dice uno de los mejores expertos en este tema: «Los "pan-babilonistas", como han sido llamados, mantienen que detrás de la literatura y los cultos de Ba-

48 Nilsson: *G.g.R.*, II, p. 472, y Cumont: *Astrology*, pp. 107-08.

bilonia y Asiria, detrás de las leyendas y mitos, detrás del Panteón y las creencias religiosas, detrás de cada escrito, que parece ser puramente histórico, se halla una concepción astral del universo y de sus fenómenos que afecta a todo el pensamiento, a todas las creencias, a todas las prácticas y penetra aun en el dominio de la pura y secular actividad intelectual, incluyendo todas las ramas de la ciencia cultivadas en la Antigüedad. De acuerdo con esta concepción astral, los grandes dioses fueron identificados con los planetas y los menores con las estrellas fijas. Surgió de aquí un esquema de correspondencias entre los fenómenos en el cielo y los acontecimientos en la tierra... Se defiende que el culto mitológico-astral de la antigua Babilonia se convirtió en la *Weltanschauung* predominante en el antiguo Oriente»[49]. El mismo Cumont escribe después que el error de esta teoría, muy generalizada por otra parte, radica en haber querido retrotraer estas ideas a los nebulosos orígenes de la Historia, cuando pertenecen no al principio, sino al final de la civilización babilonia[50].

De todas formas, en el mundo helenístico grecorromano, en donde los doce grandes dioses se pusieron en relación con los signos del Zodíaco y cada constelación era considerada como la sede de una divinidad, la religión popular conservó únicamente la creencia de que las almas de los justos subían al cielo para vivir con dios en el mundo de la luz; lo demás no pasó de ser especulación y fantasía de ciertos círculos cultivados.

El neoplatonismo, con ligeras variantes, tomó del hermetismo y del mitraísmo, religión orien-

[49] Cumont: *Astrology*, pp. 3-4.
[50] *Astrology*, p. 4.

tal que usó de la astrología más que las otras religiones, la doctrina de que las almas bajan del cielo y atravesando las esferas de los planetas reciben de ellas cada una su propio carácter y forma de ser. Por el mismo camino vuelven hacia la octava esfera y van dejando tras de sí, en cada una de las demás esferas, sus pasiones y fuerza, como si de vestidos se tratara; en la Luna, por ejemplo, se despojarían de la fuerza de la vida y de la alimentación hasta llegar desnudos, libres de toda falta, al octavo cielo [50₁].

La consecuencia natural del paso de las leyes inmutables de los astros al mundo terrenal es la creencia en la εἱμαρμένη *(destino)* astral, como expresión de la causalidad mecánica. Entre los griegos la idea de la εἱμαρμένη como ley del mundo se remonta a los filósofos jonios de la Naturaleza, pero fueron los estoicos, en su rama más joven, los que la desarrollaron hasta sus últimas consecuencias, tomando en cuenta la astrología.

Estos filósofos piensan que todas las cosas de este mundo están en relación y se influyen mutuamente de alguna manera. Es lo que llaman la συμπάθεια τῶν ὅλων *(simpatía del total)*, según la cual nada existe por sí mismo, sino que todas las cosas, ya directa, ya indirectamente, están en dependencia causal mutua. Posidonio de Apamea, filósofo de la Stoa media, es el primero que coloca esta doctrina como fundamento racional de la adivinación [50₂].

Por lo demás, la doctrina de la εἱμαρμένη, que entre

50₁ Nilsson: *G.g.R.*, II, p. 477.
50₂ Cf. W. Capelle: *Historia de la filosofía griega*, trad. castellana, Madrid, 1972, p. 539; Gernet-Boulanger: *Le génie*, p. 372.

los caldeos se expresaba en los términos de una Necesidad superior a los dioses, pues regía sus movimientos, y que reinaba sobre los hombres [503], al enseñar que la vida humana era regida por los astros cuya evolución lo determina todo, de modo que observando la configuración del cielo e interpretando lo que dicen los planetas y las constelaciones el día del nacimiento se puede predecir el futuro del recién nacido, solía llevar a sus adeptos a un fatalismo [504] que estaba en franca oposición con la libertad del hombre. Posidonio cree encontrar la solución al problema diciendo que los cuerpos están sometidos a esa fuerza del destino, pero el alma está por encima de εἱμαρμένη. No obstante, estas especulaciones filosóficas no correspondían a la concepción astrológica del destino extendida entre el pueblo.

Por último, diremos que aquellos que creyeron en estas doctrinas y al tiempo seguían a la religión se esforzaron por librarse del poder de las estrellas cayendo con frecuencia en prácticas mágicas, en doctrinas de salvación de carácter místico (herméticos y gnósticos) y en el cristianismo. La magia y la superstición, que prometen apoderarse de las fuerzas de los astros convertidos en dioses, gozan, pues, de gran predicamento sobre todo a partir del siglo II a. de C., con lo que la religión parece volver a caer en una especie de primitivismo [505].

En el mundo de la alta especulación filosófica, en el que no podemos entrar aquí ahora, la unión con la divinidad, que se ha hecho trascendente y alejada de los hombres, se realiza en el mundo suprasensible, en las esferas de las estre-

[503] Cumont: *Astrology*, p. 17.
[504] Nilsson: *G.g.R.*, II, pp. 484-85, y Gernet-Boulanger: *Le génie*, p. 372.
[505] Cf. Gernet-Boulanger: *Le génie*, p. 349, y Nilsson: *G.g.R.*, II, pp. 498 y ss.

llas, como ya hemos visto. La divinidad es ahora dios regulador de las leyes cósmicas, que vive en el cielo, es creador y actúa sobre el acontecer del mundo a través de un δεύτερος θεός, un λόγος, demiurgo, el Sol, etc. El culto al Sol, muy poco importante hasta entonces, adquiere precisamente un gran relieve, aun cuando sea a un nivel estatal más que popular, hasta convertirse entre los romanos en el culto a un dios supremo[50b]. Las influencias orientales, principalmente las de Babilonia, deben ser tenidas también aquí en cuenta.

6. *El culto a los dioses extranjeros y el sincretismo*

Un examen de la religión helenística en sus líneas más generales produce la impresión de que, en lo religioso, Oriente ha conquistado a Occidente. La unión entre ambos mundos, tras la muerte de Alejandro, se alcanza, al parecer, más en el terreno de la religión que en el de la política. El pensamiento griego da la impresión de estar cansado y agotado, por lo que, en vez de asimilar y helenizar, como lo hiciera en épocas pasadas, las nuevas corrientes que invaden su territorio y acosan a sus habitantes en las nuevas tierras conquistadas, cae vencido y acepta, con pequeñas variantes, los nuevos cultos y dioses orientales.

Los ritos conservados en el culto de los dioses bárbaros, por lo general en un estadio más primitivo que en el de los dioses griegos, acaban por imponerse en los casos, muy frecuentes ahora, de sincretismo. Se comienza por una asociación basada en una larga hospitalidad de dioses que aceptan en su san-

[50b] Cumont: *La Théologie solaire du paganisme romain* (Mém. Acad. Inscr., XII), París, 1909, citado por el propio autor en su obra *Astrology*, p. 69.

tuario a otros dioses (θεοὶ σύνναοι) o participan de sus sacrificios (θεοὶ σύμβωμοι), y se sigue con la asimilación de dioses con atributos semejantes para terminar en el sincretismo propiamente dicho, que apunta a una unidad más profunda. Gernet-Boulanger se expresan sobre este aspecto tan característico de la religión helenística en los siguientes términos: «En principio, pues, el sincretismo helénico no resulta del conocimiento reflexivo de una unidad profunda de la naturaleza entre dos o más dioses. Supone una observación muy superficial que descuida deliberadamente diferencias fundamentales para no fijarse más que en analogías exteriores en el mito o en la función. Un sincretismo tal que no es apenas más que una "*theocrasia*" no constituye evidentemente un progreso verdadero sobre las formas religiosas del pasado. Puede parecer que aporte un enriquecimiento y una renovación, pero en realidad es un principio de muerte no sólo para la religión, sino para la civilización helénica. Era incapaz, en efecto, de conducir al monoteísmo y al universalismo, pues en la religión popular se reduce a un "conformismo", a la indiferencia con respecto a las divinidades, todas igualmente buenas y benefactoras»[51].

En Egipto los griegos adoran a Horus bajo el nombre de Apolo, a Amón bajo el de Zeus, a Neith como Atenea, etc., pero en la propia Grecia, traído principalmente por soldados y mercaderes, nos encontramos con el culto a Isis, más importante y humana que la diosa egipcia del mismo nombre, identificada con Deméter, Afrodita, Magna Mater, Némesis, Τύχη, etcétera, a la que el arte representa completamente helenizada: desnuda y siguiendo el tipo de Afrodita, de la que sólo la distingue el adorno que lleva sobre su cabeza[51₁].

[51] Gernet-Boulanger: *Le génie*, p. 388.
[51₁] Nilsson: *G.g.R.*, II, p. 604, y Wilamowitz: *G.d.H.*, II, p. 476.

De sus misterios y de la nueva religiosidad que ellos introducen constituye un documento de excepción la obra más atrás citada de Apuleyo. Sarapis, al que se le dieron atributos muy diferentes relacionados con el gusto reinante, fue helenizado como Isis e identificado con Dioniso, Asclepio y Zeus, entre otros. Así, recuérdese la expresión ya citada: Εἷς Ζεὺς Σάραπις. Aunque los misterios de estos dioses egipcios, a los que habría que añadir Osiris, no están atestiguados antes del siglo II de nuestra Era, siendo nuestras fuentes principales Plutarco y Apuleyo, es lícito pensar que estuvieron presentes mucho antes por su gran fuerza de atracción y por su clara contaminación con los misterios griegos de Dioniso y de Eleusis, que los harían ser aceptados más rápidamente por la población helena[52]. Ellos aportaron a la religión griega una concepción especial de las relaciones del hombre con la divinidad, que se basaba en una especie de confianza afectuosa. Por ello, no hay relaciones más familiares que las existentes entre Sarapis y sus adoradores, y la diosa Isis es para sus fieles una madre dulce y cariñosa[53].

«La gran aportación de la religión siria —dice Nilsson— al sincretismo es la religión del Sol... Los demás cultos sirios tenían escasa significación para los griegos... Sobre todo fue venerada Atargatis, la *dea Syria*, que llegó a Grecia en época helenística y que dejó huellas tras de sí, especialmente en el gran centro comercial de Delos»[54]. Por su parte, los dioses griegos, a excepción de Dioniso, tuvieron pocos seguidores en Siria y fueron pronto absorbidos por los dioses del país, que triunfaron sobre las divinidades griegas. Durante el Imperio, y llevados por los esclavos y soldados sirios, dioses como Hadad,

[52] Gernet-Boulanger: *Le génie*, pp. 355 y ss., y Nilsson: *G.g.R.*, II, pp. 596 y ss.
[53] Gernet-Boulanger: *Le génie*, p. 361.
[54] Nilsson: *G.g.R.*, II, p. 613.

Atargatis y Adonis son adorados en todo el mundo greco-romano. El culto a Adonis, sin embargo, se encontraba ya en Atenas en el año 415 a. de C.[55], y en Egipto, unido a la diosa fenicia Astarté, identificada en Grecia con Afrodita, gracias a su asimilación a Osiris y a Isis, respectivamente, adquirió un carácter público y oficial[56].

Con el Asia Menor tuvo Grecia desde siempre unas relaciones muy estrechas, que se continuaron y acrecentaron en el helenismo. La diosa principal frigia[57], la Magna Mater, tenía ya en el siglo II a. de C. numerosos templos en Atica y Beocia; se la llamaba Madre de los dioses y era confundida por la literatura con Rea. En Pesinunte recibía el nombre de Cibeles. Unida a su πάρεδρος *(dios compañero)*, Atis, divinidad que muere y resucita, recibía un culto de ceremonias salvajes y primitivas que la privaron de una mayor popularidad entre los griegos. Sin embargo, la literatura helenística descubrió en esos rasgos extraños y en su culto extático precisamente un tema favorito, como lo demuestran algunos epigramas de la antología y la poesía a Atis, imitada por Catulo. En la religión romana, por el contrario, llegó a presidir una de las fiestas más importantes: la gran fiesta de la primavera. La diferente acogida que recibió la religión de estas dos divinidades en Grecia y en Roma la explica Nilsson diciendo que «el mundo griego no era tan susceptible como el romano al éxtasis violento y a los ritos de sangre»[58].

Otros dioses procedentes del Asia Menor y aceptados por los griegos en esta época son Men, el dios de la Luna, llamado también βασιλεύς o tirano, de escasa significación religiosa, y Sabacio, el Baco tracio-frigio, que había llegado a Atenas a finales del

[55] Aristófanes: *Lisístrata*, 387-96.
[56] Gernet-Boulanger: *Le génie*, p. 368, nota.
[57] Nilsson: *G.g.R.*, II, pp. 614-30.
[58] Nilsson: *G.g.R.*, II, p. 630.

siglo V con otros θεοὶ ξενικοί *(dioses extranjeros)* y que tenía unos atributos y unos ritos cultuales parecidos a los de Dioniso, aunque en forma más bárbara y primitiva. Como en el Imperio las inscripciones lo mezclan y no hay una distinción clara entre él y el dios supremo (θεὸς ὕψιστος), es difícil saber hasta dónde llegó la influencia y la importancia de su culto. Se habla también de una identificación de Sabacio con el dios de los judíos Sabaoth, lo cual constituiría un caso más del sincretismo religioso durante estos siglos [59].

El culto de Mitra, el dios persa tan importante en la parte occidental del Imperio romano, dejó escasas huellas en los países orientales de habla griega; de ahí que su estudio ofrezca muy poco interés para la religión griega [60]. Wilamowitz, al hablar de este dios y de otras divinidades extranjeras a las que nosotros hemos hecho referencia más atrás, y de su posible influencia en las creencias de los griegos, dice: «Cumont con razón ha dado a su gran obra el título de *Las religiones orientales en el paganismo romano*. A los helenos no pudo incluirlos» [61]. En este aspecto nuestra breve exposición responde al pensamiento de este gran conocedor de la cultura helénica en sus facetas más importantes.

7. *Asociaciones de culto privadas y los misterios en época helenística*

Antes de terminar nuestro recorrido por el complejo y difícil mundo de la religión helenística, cu-

[59] Nilsson: *G.g.R.*, p. 636.
[60] Bibliografía sobre los misterios de Mitra en Nilsson: *G.g.R.*, II, p. 641, en donde se destacan las obras de F. Cumont: *Textes et Monuments relatifs aux mystères de Mithra*, I, 1899; II, 1896, y *Les mystères de Mithra*, 1900, de la que existen traducciones en inglés y en alemán.
[61] *G.d.H.*, II, p. 477.

yas características más sobresalientes hemos procurado hasta aquí resaltar, es interesante que hagamos mención de un hecho que constituye un importante lugar común en la vida griega de la época que estudiamos. Nos referimos a la aparición, junto al culto general y público, y en número cada vez más elevado, de asociaciones cultuales privadas del tipo de los θίασοι, ἔρανοι, ὀργεῶνες, κοινά, συνθύται, etc., que intentaban facilitar la unión personal con la divinidad. Surgen a partir del siglo III a. de C. y, sin que constituyan una novedad, lo son en cuanto a su importancia frente al culto cívico, que hemos visto había ido desapareciendo con la πόλις [62]. En la primera época del helenismo alcanzaron una gran difusión, que luego fueron perdiendo en la época imperial con la formación de otras de carácter distinto [63]. El dios cuyo culto practican puede ser extranjero —Sarapis, Magna Mater, Bendis— o ser difícil de reconocer. Para el culto y la religión individualmente son de escaso interés [64], a excepción de las que se pueden encuadrar bajo el nombre de sectas de misterio, y, entre ellas, las de Dioniso. Los misterios de Eleusis sólo con el Imperio conocerán su mayor apogeo y no les presentarán una competencia importante.

Dioniso es el dios que por su propia naturaleza se va a adaptar más a las circunstancias religiosas de la época. El, que era una divinidad olímpica y estatal, no fue nunca un dios cívico [65] y sí un dios liberador y salvador con el que los fieles llegaban a tener una relación más personal que con la mayoría de las otras divinidades. Es sabido cómo se asimila fácilmente a los dioses extranjeros y cómo los soberanos helenísticos favorecieron su culto: des-

[62] Gernet-Boulanger: *Le génie*, p. 339, y Wilamowitz: *G.d.H.*, II, p. 363.
[63] Wilamowitz: *G.d.H.*, II, p. 363.
[64] Wilamowitz: *G.d.H.*, II, p. 364.
[65] Gernet-Boulanger: *Le génie*, p. 341.

de Alejandro, que veía en él su propia reencarnación en el pasado, hasta los Epígonos, que frecuentemente llevaban el sobrenombre de Dioniso o Nuevo Dioniso. Es el caso de algunos de los Ptolomeos de Egipto, en los que se repite el adjetivo, propio del dios, de Epífanes. Se puede decir, además, que Dioniso aparece ahora como un nuevo dios que tiende a convertirse en una divinidad suprema, soberano de los dioses.

Sus misterios (ὄργια) alcanzaron mayor extensión, al parecer, en Asia Menor, islas del Egeo e Italia, y faltan casi por completo en la propia Grecia[66]. Poco conocemos de los nuevos ritos dionisíacos, que en su nueva forma debieron sufrir las influencias de otros misterios orientales. Si ahora es permitida la participación a los hombres frente a la costumbre tradicional, que los había hecho una manifestación cultual típicamente femenina, podemos pensar en el estímulo que para esa reforma significaría una postura semejante en el culto al dios asiático Sabacio, en el que eran admitidos los hombres[67]. De la importancia y de los excesos a los que se había llegado en la celebración de estos misterios dionisíacos nos habla la noticia recogida de forma romántica por el historiador romano Tito Livio sobre el *Senatus Consultum de Bacchanalibus* del año 186 a. de C. Al parecer, la degeneración de estos cultos, contra la que el Senado se alzó, tenía su origen en Etruria[68]. De todas formas, los misterios de Dioniso superaron ese ataque y siguieron conservando durante toda la Antigüedad un gran predicamento. De la popularidad y simpatías que gozaron, por ejemplo, en el siglo I a. de C. son un destacado exponente los extraordinarios frescos de la Villa Item en Pompeya, cuyas esce-

[66] Wilamowitz: *G.d.H.*, II, pp. 365-66, y Nilsson: *G.g.R.*, II, p. 341.
[67] Nilsson: *G.g.R.*, II, p. 343.
[68] Wilamowitz: *G.d.H.*, p. 374, y Nilsson: *G.g.R.*, II, p. 234.

nas, sin embargo, no admiten una clara interpretación [69].

Otros misterios que alcanzaron durante la época helenística su mayor apogeo son los de los Cabiros, los grandes dioses de Samotracia.

> H. J. Rose escribe que a los Cabiros «a menudo se los confunde con los grandes dioses de Samotracia, cuyos misterios fueron importantes; también se les adoró en una parte considerable del Asia Menor, incluyendo Frigia, que pudo haber sido su patria de origen; asimismo en Macedonia, en varias partes de la Grecia septentrional y central, pero particularmente en Beocia. El significado de su nombre es dudoso... Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que se trataba de deidades de la fertilidad, con famosos misterios ligados a su culto, y también que se suponía que protegían contra toda suerte de peligros, especialmente contra los peligros del mar. Sin embargo, aparte de su identificación con los dioses griegos, la mitología conocida acerca de los Cabiros es escasa» [70].

A estos dioses bárbaros, cuyo sincretismo se realizó sobre todo con dioses como Dioniso, Deméter, Hermes y la Magna Mater, les fueron erigidos santuarios, y su culto, que fue practicado principalmente por navegantes, se puede atestiguar para Pérgamo, Mileto y Tesalónica, en donde Cabiro se convirtió en el dios principal en época imperial [71]. El exvoto

[69] Sobre este problema, Wilamowitz: *G.d.H.*, pp. 376 y ss.

[70] *M.G.*, p. 171. En una nota Rose cita los estudios y trabajos que pueden ser útiles a la hora de un acercameinto más profundo a este tema. Son el importante artículo de O. Kern en el *R.E.* «Kabeiros und Kabeiroi» y el trabajo de Bengt Hemberg *Die Kabiren*, Uppsala, 1950. Cf. también O. Kern: *R.G.*, I, pp. 235 y ss., y III, pp. 118 y s.

[71] Nilsson: *G.g.R.*, II, p. 350, y Wilamowitz: *G.d.H.*, I, p. 83.

más famoso hecho a estos dioses es la «Victoria de Samotracia», esculpida por orden de Demetrio Poliorcetes. En la época de Filipo la familia real participó en sus misterios, y después las familias de Lisímaco, los Antigónidas y Lágidas rivalizaron en generosidad hacia este culto[72].

Los misterios que se organizaban en Andania de Mesenia a principios del siglo I a. de C. eran casi tan sagrados como los de Eleusis, dice Pausanias[72₁], y debieron estar dedicados a las mismas diosas Deméter y Core. Ellas serían las Μεγάλαι θεαί, grandes diosas, pero en la inscripción descubierta en Andania por Valmin se habla de Μεγάλοι θεοί[73], y entonces se ha querido ver en ellos a dioses como Apolo, Hermes, los Cabiros y los Dioscuros[74]. La discusión sobre este problema, dice Nilsson, no ha aportado ninguna claridad. Aquéllos, los Μεγάλοι θεοί, son llamados unas veces Cabiros y otras Dioscuros, y a favor de éstos está su papel en la leyenda mesenia[75].

Para terminar, diremos con Gernet-Boulanger que si bien no posemos un testimonio preciso sobre la

[72] Gernet-Boulanger: *Le génie*, pp. 340-41.

[72₁] IV, 33, 4-5.

[73] ...ἀνετέθη δὲ τῶν Μεγάλων θεῶν ἱερωμένος «Inscriptions de la Messénie», *Arsberättelse*, Lund, 1928-1929, p. 140, citado por Wilamowitz: *G.d.H.*, II, p. 529, así como la obra del mismo autor, en la que dice haber encontrado el lugar de la antigua Andania. Su título es *Etudes topographiques sur la Messénie ancienne*, Lund, 1930. Sobre el contenido de una inscripción hallada en Andania, en la que no se habla de diosas, sino de Grandes Dioses, y de que no se sabe nada de una Core o de una relación con Deméter, véase el mismo autor alemán: *G.d.H.*, II, pp. 528-36, y Nilsson: *G.g.R.*, II, p. 92.

[74] Cf. Ziehen: «Der Mysterien Kult von Andania», en *A.R.*, 24, 1926, pp. 29 y s., y *S.I.G.*, t. II, p. 401, núm. 736, citados por Gernet-Boulanger: *ob. cit.*, p. 341, y Nilsson: *G.g.R.*, II, pp. 92-94.

[75] Nilsson: *G.g.R.*, II, p. 93, y nota 1. Sobre los misterios en la Antigüedad tardía y la doctrina acerca de los mismos, Nilsson: *G.g.R.*, II, pp. 651-72.

actividad de las sectas órficas en el helenismo, es en este tiempo cuando la literatura apócrifa, puesta bajo el nombre de Orfeo, adquiere un desarrollo considerable y el antiguo ἱερός λόγος, que conociera Platón, es reemplazado por una serie de teogonías al gusto de la época, es decir, repletas de mitos fantásticos y de divinidades monstruosas tomadas del Oriente y, sobre todo, del Irán[76].

[76] *Le génie*, p. 344.

NOTA:

Realizada ya la tirada del pliego correspondiente, advertimos que en la sexta línea de la página 78, donde dice *ocho y veinte* debe decir *veinte y ocho.*

BIBLIOGRAFIA

ADRADOS, F. R.: «El campo semántico del amor en Safo». *Revista Española de Lingüística*, 1, 1971.
— *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos*, I-II. Barcelona, 1956.
ALVAREZ DE MIRANDA, A.: *Las religiones mistéricas*. Madrid, 1961.
ASTOUR, M. C.: *Hellenosemitica. An ethnic and cultural Study in West Semitic Impact on Mycenaean Greece*. Leiden, 1967.
BELOCH, J.: «Die Phoeniker am Aegaeischen Meer». *Rh. Mus.*, 41, 1894.
BENEDICT, R.: «Myth». *Encyclopaedia of the Social Sciences*, 11, 1933.
BENGTSON, H.: *Griechische Geschichte*. Munich, 1950.
BÉRARD, V.: *De l'origine des cultes arcadiens. Essai de méthode en mythologie grecque*. París, 1894.
— *Les Phéniciens et l'Odysée*. París, 1927.
BOUCHÉ-LECLERCQ, A.: *Histoire de la divination dans l'antiquité*, I-IV. París, 1879-1882.
BOWRA, C. M.: *Pindar*. Oxford, 1964.
BRELICH, A.: *Gli Eroi Greci*. Roma, 1958.
BURKERT, W.: *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*. Nuremberg, 1962.
BUSOLT, G.: *Griechische Geschichte bis zur Schlacht bei Chaeroneia*. Hildesheim, 1967 (reimp. de 1895).
CAPELLE, K.: *Die Vorsokratiker*. Stuttgart, 1963.
— *Historia de la filosofía griega*. Madrid, 1972.
CENCILLO, L.: *Mito. Semántica y realidad*. Madrid, 1970.
COUNT, E. W.: *Culture in History*. Nueva York, 1960.
CUMONT, F.: *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*. Nueva York, 1960 (reimp. de 1912).

— «La théologie solaire du paganisme romain». *Mémoires de l'Acad. des Inscri.*, 12, 1909. París.
— *Les Religions Orientals dans le Paganisme Romain*. París, 1907 (1910[2]).
CHANTRAINE, P.: «Le divin et les dieux chez Homère». *Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique*. Entretiens, tome I. Ginebra, 1952.
CHAPOUTHIER, F.: «Euripide et l'accueil du divin». *Fondation Hardt*. Entretiens I.
DECHARME, Paul: *La critique des traditions religieuses chez les Grecs. Des origines au temps de Plutarque*. París, 1966 (reimp. de 1904).
DEFRADAS, M.: «Essai de mise au point». *Revue de Philologie*, 1966.
DEUBNER, L.: *Attische Feste*. Hildesheim, 1969 (reimp. de 1932).
DICKINSON, G. L.: *The Greek view of life*. Londres, 1957.
DIEL, P.: *Le symbolisme dans la mythologie grecque*. París, 1966.
DIELS, A.-KRANZ, W.: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I-III. Berlín, 1972[16].
DILLER, H.: *Die dichterische Form von Hesiods Erga*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Jahrgang, 1962, núm. 2.
DIETRICH, B. C.: *Death, Fate and the Gods*. Londres, 1967.
DODDS, E. R.: *Los griegos y lo irracional*. Trad. cast., Madrid, 1960.
— *Euripides. Bacchae*. Osford, 1960.
DORNSEIFF, F.: *Antike und alter Orient*. Leipzig, 1959.
DUCHEMIN, J.: *Pindare, poète et prophète*. París, 1955.
DUMÉZIL, G.: *Mythe et épopée*. París, 1968[2].
ELIADE, M.: *Mito y realidad*. Trad. cast., Madrid, 1968.
FARNELL, L. R.: *The cults of the Greek States*, I-V. Oxford, 1896-1909.
— *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*. Oxford, 1970 (reimp. de 1921).
FARRÉ, L.: *Heráclito. Fragmentos*. Buenos Aires, 1973.
FARRINGTON, B.: *Ciencia y política en el mundo antiguo*. Traducción cast., Madrid, 1968[2].
FEHRLE, E.: «Die kultische Keuschheit im Altertum». *RGVV*, 6, 1910.
FESTUGIÈRE, A.-J.: *Personal religion among the Greeks*. Berkeley, 1954.
FLACELIÈRE, R.: *Adivinos y oráculos griegos*. Trad. cast., Buenos Aires, 1965.
FONTENROSE, J.: *The Ritual theory of the Myth*. Berkeley, 1966.
— *Python, a Study of Delphic Myth and its Origins*. Berkeley, 1959.
FOUCART, P.: «Le culte des héros chez les Grecs». *Memoires de l'Acad. des Inscri.*, 42, 1918, París.

— *Les mystères d'Éleusis.* París, 1914.
FRÄNKEL, H.: «Pindar's Religion». *Die Antike,* 3, 1927.
FUSTEL DE COULANGES: *La ciudad griega.* Trad. cast., Barcelona, 1961.
GARCÍA LÓPEZ, J.: *Sacrificio y sacerdocio en las religiones micénica y homérica.* Madrid, 1970.
— «Sobre el vocabulario ético-musical del griego». *Emerita,* 37, 1969.
— «En torno a la estructura y al significado de "Bacantes" de Eurípides». *Helmantica,* 24, 1973.
— «San Pablo en Atenas». *Helmantica,* 15, 1964.
GERMAIN, G.: *Genèse de l'Odysée. Le fantastique et le sacré.* París, 1954.
GERNET, L.-BOULANGER, A.: *Le génie grec dans la religion.* París, 1970 (hay trad. cast.).
GERNET, L.: «Dionysos et la religion dionysiaque». *Revue des Études Grecques,* 1953.
GIGON, O.: «Die Theologie der Vorsokratiker». *Fondation Hardt.* Entretiens I.
— *Los orígenes de la filosofía griega.* Trad. cast., Madrid, 1971.
— *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte.* Berna, 1947.
GIL, L.: *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico.* Madrid, 1969.
GLOTZ, G.: *La ciudad griega.* Trad. cast., México, 1957.
GOETHE, J. W.: *Schriften zur Kunst.* Erster teil. Munich, 1962.
GRANT, F. C.: *Hellenistic Religions. The Age of Syncretism.* Nueva York, 1953.
GRIMAL, P.: *La mythologie grecque.* París, 1959.
GRUPPE, O.: *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte,* I-II. Munich, 1906.
GUEPIN, J. P.: *The tragic Paradox. Myth and Ritual in Greek tragedy.* Amsterdam, 1968.
GUSDORF, S.: *L'experience humaine du sacrifice.* París, 1948.
GUTHRIE, W. K. C.: *Orfeo y la religión griega.* Trad. cast., Buenos Aires, 1970.
— «Early Greek Religion in the light of the Decipherment of Linear B». *BICS,* 6, 1959.
— «The Religion and Mythology of the Greeks». En *The Cambridge Ancient History,* II.
— *The Greeks and their Gods.* Londres, 1954 (reimp. de 1950).
HAMMOND, N. G. L.: *A history of Greece to 322 B. C.* Oxford, 1973.
HAMPE, R.: «Die homerische Welt im Lichte der neuesten Ausgrabungen». *Gymnasium,* 63, 1956.
HARRISON, J.: *Prolegomena to the Study of Greek Religion.* Nueva York, 1959[3].
HEILER, F.: *Erscheinungsformen und Wesen der Religion.* Stuttgart, 1961.

HEINEMANN, F.: *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts.* Basilea, 1945.
HEMBERG, B.: *Die Kabiren.* Uppsala, 1950.
HUBERT, H.-MAUSS, M.: *Esai sur la nature et la fonction du sacrifice.* París, 1897-1898.
HUIZINGA, J.: *Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel.* Trad. alemana. Hamburgo, 1969.
JACOBY, F.: *Die Fragmente der griechischen Historiker.* Berlín, 1923.
JÄGER, W.: *The Theology of the Early Greek Philosophers.* Oxford, 1967 (1947).
JARDÉ, A.: *La formación del pueblo griego.* Trad. cast., México, 1960.
JENSEN, Ad. E.: *Mito y culto entre pueblos primitivos.* Traducción cast., México, 1966.
JOLLES, A.: *Einfache Formen.* Halle, 1929.
KERÉNYI, K.: *La religión antigua.* Trad. cast., Madrid, 1972.
— *Pythagoras und Orpheus.* Zürich, 1950.
— «Die Herkunft der Dionysosreligion nach dem heutigen Stand der Forschung». *Arbeitsgem. für Forschung des Landes Nordrheinwestfalen.* Heft 58. Colonia, 1956.
KERN, O.: *Orphicorum Fragmenta.* Berlín, 1922.
— *Die Religion der Griechen.* Berlín, 1963.
KIRK, G. S.: «The Structure and aim of the Theogony». *Fondation Hardt.* Entretiens, VII.
— *El mito. Su significado y funciones en las distintas culturas.* Trad. cast., Barcelona, 1973.
KIRK, G. S.-RAVEN, J. E.: *Los filósofos presocráticos.* Traducción cast., Madrid, 1969.
KITTO, H. D.: «The Idea of God in Aeschylus and Sophocles». *Fondation Hardt.* Entretiens I.
— *Die Griechen.* Von der Wirklichkeit eines geschichtlichen Vorbilds. Trad. alemana. Hamburgo, 1960.
KLUCKHOM, C.: «Myths and Rituals: a general theory». *HThR.*, 35, 1942.
KÖRTE, A.: «Zu den eleusinischen Mysterien». *A.R.*, 18, 1915.
LANGLOTZ, E.: «Dionysos». *Die Antike*, 13, 1932.
LASSO DE LA VEGA, J. S.: *Ideales de la formación griega.* Madrid, 1966.
LANGHE, R. DE: *Myth, Ritual and Kinschip.* Oxford, 1958.
LESKY, A.: *Historia de la literatura griega.* Trad. cast., Madrid, 1968.
LÉVÊQUE, P.: «Essai de typologie des syncrétismes». En *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine.* París, 1973.
LÉVI-STRAUSS, C.: *Structural anthropology.* Trad. inglesa. Nueva York y Londres, 1963.
LLOYD-JONES, H.: *The justice of Zeus.* Berkeley, 1971.

MAZON, P.: *Hésiode. Théogonie. Les travaux et les jours. Le Bouclier*. Texte établi et traduit par... París, 1944.
MONDOLFO, R.: *El pensamiento antiguo*, I-II. Buenos Aires, 1964.
MÜLLER, K. O.: *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*. Gotinga, 1825.
MURRAY, G.: *La religión griega*. Trad. cast., Buenos Aires, 1956.
MYLONAS, G. E.: *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princeton, 1961.
NESTLE, W.: *Historia del espíritu griego*. Trad. cast., Barcelona, 1961.
NEUGEBAUER, O.: «The History of Ancient Astronomy, Problems and Methods». *Journal of Near Eastern Studies*, 4, 1945.
NILSSON, M. P.: *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen*. Leipzig, 1906 (reimp., 1957).
— *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*. Nueva York, 1963.
— *Historia de la religión griega*. Trad. cast., Buenos Aires, 1968[2].
— *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*. Lund, 1950.
— *Greek Folk Religion*. Filadelfia, 1972.
— *Homer and Mycenae*. Londres, 1933.
— *Historia de la religiosidad griega*. Trad. cast., Madrid, 1953.
— *Geschichte der griechischen Religion*, I-II. Munich, 1967-1961.
OTTO, W. F.: *Los dioses de Grecia. La imagen de lo divino a la luz del espíritu griego*. Trad. cast., Buenos Aires, 1973.
— *Dionysos. Mythos und Kultus*. Francfort, 1933.
OTTO, R.: *Lo santo (Lo racional y lo irracional en la idea de Dios)*. Trad. cast., Madrid, 1965.
PAGE, D. L.: *History and the Homeric Iliad*. Univ. of California Press, 1959.
PALMER, L. R.: *The interpretation of Mycenaean Greek texts*. Oxford, 1963.
PARETI, L.: «Per una storia dei culti della Sicilia antica». *Studi siciliani e italioti*. Florencia, 1914.
PAULY-WISSOWA-KROLL: *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*. Stuttgart, 1894 y ss.
PERSSON, A. W.: *The Religion of Greece in Prehistoric Times*. Berkeley, 1942.
PETTAZZONI, R.: «Les deux sources de la religion grecque». *Mnemosyne*, 1951.
— *La religion dans la Grece Antique des origines a Alexandre le Grand*. Trad. franc., París, 1953.
PHILIPPSON, P.: *Origini e Forme del mito greco*. Trad. italiana, Turín, 1949.
PICCALUGA, J.: «Myc. i-je-re-u. Osservazioni nel suo ruolo sa-

crale». *Atti e Memorie del 1° Congresso Internazionale di Micenologia de Roma*, 2, 1968.
PICARD, Ch.: *Les origines du Polyteisme hellénique.* (L'ère homérique.) París, 1932.
PLACES, E. DES: *La Religion Grecque. Dieux, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique.* París, 1969.
PRIVITERRA, A.: «Dioniso nella società micenea». *Atti e Memorie*, 2, 1968.
RIDDER, A. DE-DEONNA, W.: *El arte en Grecia.* Trad. cast., México, 1961.
ROHDE, E.: *Psique. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos.* Trad. cast., Barcelona, 1973.
ROHDICH, H.: *Die Euripideische Tragödie.* Heidelberg, 1968.
ROSCHER, W. H.: *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie.* Leipzig, 1882-1921. Supl., 1921 y ss.
ROSE, H. J.: *Mitología griega.* Trad. cast., Barcelona, 1970.
— *Primitive Culture in Greece.* Londres, 1925.
— *Religion in Greece and Rome.* Nueva York, 1959.
RUDBERG, G.: «Zu Pindaros' Religion». *Eranos*, 43, 1965.
SCHEFOLD, K.: *Griechische Kunst als religiöses Phänomen.* Hamburgo, 1959.
SCHADEWALDT, W.: *Von Homers Welt und Werk.* Stuttgart, 1959.
SCHMID, W.-STÄHLIN, O.: *Geschichte der griechische Literatur.* Munich, 1959.
SCHWENN, F.: *Gebet und Opfer.* Heidelberg, 1927.
— *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern.* Giessen, 1915.
SNELL, B.: *Las fuentes del pensamiento europeo.* Trad. castellana, Madrid, 1965.
— «Die Welt der Götter bei Hesiod». *Fondation Hardt.* Entretiens I.
STELLA, L. A.: «La religione greca nei testi micenei». *Numen*, 5, 1958.
— *La civiltà micenea nei documenti contemporanei.* Roma, 1965.
STENZEL, P.: *Opferbräuche der Griechen.* Leipzig, Berlín, 1910.
TOVAR, A.: *Eurípides. Tragedias. Las Bacantes. Hécuba.* Barcelona, 1960.
USENER, H.: *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung.* Bonn, 1896.
VAN DER LEEUW, G.: *Fenomenología de la religión.* Trad. castellana, México, 1964.
VENTRIS, M.-CHADWICK, J.: *Documents in Mycenaean Greek.* Cambridge, 1973².
VERDENIUS, W. J.: «Platons Gottesbegriff». *Fondation Hardt.* Entretiens I.
VERNANT, J. P.: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua.* Trad. cast., Barcelona, 1973.

YERKES, R. K.: *Le sacrifice dans les religions Grecque et Romaine et dans le judaïsme primitif.* Trad. franc., París, 1955.
WACH, J.: *Religionswissenschaft.* Leipzig, 1924.
WIDE, S.-NILSSON, M. P.: *Griechische und römische Religion.* Leipzig, 1931.
WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. VAN: *Der Glaube der Hellenen,* I-II. Darmstadt, 1973 (reimp. de 1959).
WEBSTER, T. B. L.: *From Mycenae to Homer.* Londres, 1958.
WEST, M. L.: *Hesiod. Theogony.* Oxford, 1966.
ZIEHEN, L.: «Der Mysterienkult von Andania». *AR,* 24, 1926.

INDICE DE OBRAS Y DE NOMBRES ANTIGUOS

Abaris, 184.
Acarnienses, 123.
Acasto, 296.
Acerca de las historias increíbles, 276.
Acerca de los dioses, 241, 251.
Actea, 42.
Acusilao, 184.
Adonis, 97, 132, 213, 346, 347.
Ad Pisones, 139.
Adrasto, 301.
Adversus mathematicos, 227.
Afrodita, 32, 33, 35, 37, 38, 55, 56, 58, 60, 173, 175, 183, 189, 193, 204, 225, 234, 248, 256, 287, 295, 304, 306, 335, 336, 345, 347.
Agamenón, 35, 49, 60, 135, 143, 173, 196, 197, 198, 296, 300.
Agave, 42, 124, 125.
Agrionias, 84, 129.
Aidoneo, 104.
Aiora, 132.
Akraia, 45.
Alalu, 26, 180.
Alarico, 116.
Alcestis, 135, 204.
Alcibíades, 251, 252.
Alemán, 53.
Alcmena, 45.
Alcmenas, 247.
Alcmeónidas, 159.
Alejandro, 321, 322, 323, 324, 333, 334, 335, 344, 349.
Alexis, 96.
Amasis, 158, 159.
Amón, 333, 345.
Amón-Re, 334.
Amor, 136, 183, 232.
Anaxágoras, 156, 221, 227, 228, 240, 247, 250, 251.
Anaximandro, 220, 221, 227.
Anaxímenes, 220, 221.
Andócides, 252.
Andrómaca, 28, 249.
Andrómeda, 339.
Anfiarao, 301.
Anfitrión, 248.
Anito, 253.
Anquises, 56.
Antenor, 174.
Antesterias, 54, 63, 71, 79, 81, 89, 131, 132.
Anthesterion, 79.
Antígona, 200, 202.
Antigónidas, 352.
Antígono, 335.
Antíoco, 336.
Anu, 26, 180.
Apaturias, 52, 71, 80.
Apis, 295.

Apolo, 25, 26, 31, 33, 35, 36, 37, 38, 40, 42, 45, 47, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 61, 67, 78, 79, 82, 84, 87, 89, 98, 100, 115, 117, 120, 121, 122, 130, 131, 134, 135, 154, 157, 158, 159, 160, 166, 173, 174, 182, 183, 192, 193, 196, 199, 200, 202, 233, 236, 248, 252, 255, 326, 333, 336, 345, 352.
Apología de Sócrates, 252.
Apolonio de Rodas, 45.
Apuleyo, 326, 346.
Aquiles, 35, 47, 49, 59, 141, 173, 176, 177, 178, 273, 287, 296, 300, 333.
Aracne, 297.
Arcade, 52.
Ares, 28, 31, 33, 37, 38, 46, 54, 55, 74, 193, 308.
Argonautas, 301.
Argonaúticas, 45.
Argifonte, 306.
Ariadna, 29, 301.
Arión, 51.
Aristeas de Proconeso, 59, 184.
Aristipo, 242.
Aristófanes, 79, 107, 114, 135, 142, 197, 206, 240, 244, 245, 246, 247, 250, 347.
Aristóteles, 124, 133, 163, 215, 221, 223, 228, 276, 333.
Arquelao, 126.
Arquíloco, 28, 189, 193.
Arreforias, 76.
Arriano, 333.
Arsínoe, 336.
Artemis, 25, 32, 37, 51, 52, 53, 56, 58, 59, 63, 82, 87, 91, 154, 182, 183, 204, 248, 255, 290, 297, 326, 334.
Asamblea de las mujeres, 245.
Asclepio, 33, 59, 63, 168, 199, 245, 254, 326, 327, 333, 346.
Aspasia, 156, 251.
Astarté, 347.
Atalanta, 302.
Atálidas, 336.
Atargatis, 346.
Atenea (v. Palas Atenea).
Ateneo, 84.
Atis, 97, 132, 347.
Atlante, 183.
Atlántida, 257.
Atreo, 296, 300.
Atridas, 300.
Atropos, 143.
Augenblicksgötter, 175.
Autónoe, 125, 127.
Autonoo, 161.
Aves, 135, 245, 247.
Avesta, 280.
Avispas, 250.
Ayante, 28, 49, 143, 201, 202.

Bacantes, 124, 125, 205, 246, 248.
Baco, 109, 122, 132, 138, 347.
Banquete, 325.
Basárides, 135.
Básaros, 128.
Bata, 295.
Belerofonte, 247, 248, 294, 296, 300.
Belo, 334.
Bendis, 97, 349.
Berenice, 336.
Biblioteca de Apolodoro, 299.
Boedromion, 78, 106.
Brásidas, 161.
Briareo, 42.
Brimó, 108.
Britomartis, 29, 52.
Bufonias, 83.
Buphonion, 83.

Caballeros, 250.
Cabiro, 351.
Cabiros, 100, 351, 352.
Cabras, 244.
Cabrias, 167.
Cadmo, 124, 125, 141, 256, 295, 301, 309.
Calicoro, 104.
Calímaco, 213, 257.
Calino, 189, 226.
Calíope, 42, 134.

Calisto, 52.
Cansancio, 182.
Cántaros, 297.
Caos, 136, 181, 182, 183, 221, 298, 303.
Cárites, 40, 58, 165.
Carneas, 84, 204.
Casandra, 57, 196.
Casandro, 255, 335.
Catulo, 347.
Cefisodoto, 167.
Celeo, 104, 105.
Celso, 114.
Cena trimalchionis, 338.
Ceo, 303.
Cerámico, 157.
Cerbero, 43, 53.
Ceto, 183.
Cibeles, 97, 347.
Cicerón, 237, 258, 331.
Cicreo, 160.
Cielo, 81, 136, 183, 304.
Cimón, 56, 92.
Cinesias, 242.
Ciniras, 256.
Cipria, 55.
Circe, 294.
Citera, 304.
Claudio, 100, 116.
Cleantes, 45.
Clearco de Heraclea, 332.
Clemente Alejandrino, 108.
Cleopatra, 336.
Clío, 42.
Clístenes, 57, 90, 155, 194.
Clitemestra, 200, 296.
Cloto, 143.
Cnosos, 256.
Codro, 224.
Coéforas, 196.
Comedia nueva, 213.
Comm. in somnium Scipionis, 339.
Conciencia, 310.
Conón, 167.
Core (Perséfone), 50, 79, 109, 110, 111, 352.
Coto, 42.
Cratilo, 138.
Cratino, 96, 244.
Creonte, 200.
Creso, 158, 208.
Creusa, 196.
Crío, 303.
Crióforo, 53.
Criseida, 174.
Crises, 174.
Critias, 212, 242.
Cronida, 306.
Cronidas, 37, 304.
Crono, 26, 37, 39, 42, 44, 48, 50, 55, 94, 119, 136, 138, 140, 141, 180, 183, 184, 196, 255, 295, 298, 303, 304, 305, 306, 307.
Cronología de las sacerdotisas de Hera, 299.
Curetes, 256.
Curotrofos, 52.

Choes, 63, 81.

Dáctilos, 60.
Daduchos, 106, 109.
Damascio, 136.
Dares, 60.
Dea Syria, 346.
De abstinentia, 128, 234.
De facie in orbe lunae, 339.
De lingua latina, 153.
De lo sublime, 73.
De Melisso, Xenophane et Gorgia, 223.
Deméter, 25, 28, 29, 31, 32, 37, 38, 40, 45, 47, 48, 61, 71, 72, 74, 78, 79, 80, 86, 88, 89, 91, 97, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 115, 116, 121, 132, 172, 183, 195, 217, 241, 295, 297, 304, 314, 319, 345, 351, 352.
Demetrias, 335.
Demetrio Falereo, 335.
Demetrio Poliorcetes, 335, 351.
Democracia, 167.
Demócrito de Abdera, 223, 229, 236, 237, 240, 243, 258.
Demofonte, 104.
Demos, 167.

De mysteriis, 252.
De natura deorum, 237, 258.
Dendrites, 123.
De principiis, 136.
De rerum natura, 258.
Descripción de Grecia, 299.
Déspoina, 51.
Destino, 183, 204.
De vita pythagorica, 96.
Dexió(n), 93, 193.
Día, 303.
Diádocos, 335, 336.
Diágoras de Melos, 240, 242, 251.
Diasia, 82.
Diceápolis, 123.
Diocles, 105.
Diodoro Sículo, 114, 333.
Diógenes de Apolonia, 227, 228, 229, 240, 247.
Diógenes Laercio, 142, 252, 253.
Diomedes, 47, 56, 60, 119, 173.
Dione, 38, 45, 55.
Dionisíacas, 324.
Dionisias rurales, 71, 81, 123.
Dionisias urbanas, 82.
Dioniso, 20, 25, 29, 31, 37, 38, 40, 47, 48, 50, 51, 54, 57, 59, 61, 78, 79, 81, 82, 86, 88, 89, 90, 91, 97, 98, 100, 109, 111, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 155, 160, 168, 172, 182, 183, 195, 199, 213, 225, 233, 241, 245, 246, 254, 290, 295, 327, 331, 333, 334, 335, 336, 346, 348, 349, 350, 351.
Diopites, 240, 251.
Dioscuros, 93, 352.
Dios de la Tormenta (Tiempo), 26, 180.
Discordia, 232.
Discursos sagrados, 326.
Dolor, 182, 183.
Driante, 119.
Eácidas, 93.
Edad de bronce, 103, 164, 172.
Edad de hierro, 172.
Edipo, 281, 296, 309.
Edipo rey, 58, 188, 200, 202.
Edipo en Colono, 201, 202.
Edoneo, 232.
Efialtes, 194.
Egeo, 305.
Egida, 59.
Egisto, 174, 200.
Eirene, 167.
Elaphebolion, 82.
Electra, 200, 202, 247, 248, 281.
Elegía a Pericles, 189.
Elio Aristides, 326, 327.
Empédocles de Agrigento, 140, 144, 231, 232, 233, 234, 235, 236.
Endendros, 123.
Enéadas, 142.
Eneas, 35, 56, 173, 287.
Eneo, 51.
Engaño, 182.
Enialio, 31, 55.
Ennio, 257.
Enosigeon, 304.
Envidia, 182, 310.
Epafo, 44.
Epaminondas, 145.
Epicuro de Samos, 229, 237, 257, 258, 259, 260.
Epígonos, 335, 349.
Epiménides de Creta, 59, 98, 99, 184, 219, 235.
Epimeteo, 183, 306, 314.
Epinomis, 338.
Equetleo, 160.
Equidna, 43.
Er, 142.
Erato, 42.
Eratóstenes de Cirene, 299.
Erebo, 136, 183, 303.
Erecteo, 60, 68, 78.
Erígone, 122, 132.
Erimanto, 52.
Erinia, 176.
Erinias, 40, 70, 182, 183, 196, 226.

Erinis, 304.
Erinus, 51.
Eris, 183, 184.
Eros, 33, 137, 193, 227, 298, 303.
Erreforias, 76.
Esciro, 92.
Escopas, 168.
Esperanza, 307.
Espíritu, 228, 229.
Espo, 42.
Esquilo, 58, 93, 130, 135, 160, 170, 179, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 203, 204, 205, 206, 238, 246, 249, 311, 313.
Estenobea, 296.
Estrabón, 118, 333.
Etéocles, 296.
Eter, 136, 197, 232, 303.
Euboia, 45.
Eubuleo, 109.
Eudore, 42.
Eudoxo de Cnido, 338.
Eulimene, 42.
Euménides, 160, 182, 196.
Eumólpidas, 109.
Eumolpo, 103, 105, 109, 110.
Eúpolis, 244.
Eurídice, 134.
Eurípides, 28, 124, 125, 128, 135, 144, 196, 197, 198, 199, 203, 204, 205, 206, 244, 246, 247, 248, 249.
Euristeo, 294.
Euterpe, 42.
Evágoras, 167.
Evágore, 43.
Evémero, 94, 255, 256, 257.
Evergetes, 336.

Fales, 123.
Fanes, 136, 137, 138.
Faraón, 295, 334.
Fatalidad, 183.
Febe, 303.
Febo, 57, 58.
Fedón, 140, 211, 228.
Fedro, 211, 287.
Fenicia, 255.
Ferécides de Siro, 140, 184, 235, 299.
Ferusa, 43.
Fidias, 77, 165, 166.
Filaco, 161.
Filebo, 137.
Filemón, 330.
Filipo, 321, 332, 333, 351.
Filoctetes, 201, 202, 249.
Filomela, 297.
Física, 221, 223.
Fortuna, 328.
Forus, 183.
Frixo, 144.

Galene, 42.
Gamelion, 81.
Ganimedes, 315, 316.
Gea (Gaia), 26, 37, 50, 57, 181, 182, 298, 303, 304.
Genealogías, 184, 299.
Genios, 308.
Gíes, 42.
Gigantes, 168, 183.
Glauco, 119.
Gorgias, 211.
Gorgona, 294.
Gorgonas, 47.
Götterapparat, 35, 172, 289.
Göttermythologie, 290.
Grandes Dionisias, 81, 82, 90.
Grandes Dioses, 352.
Grandes Eleusinas, 78.
Grandes misterios, 79.
Guerra del Peloponeso, 160, 208, 240.
Guerras Médicas, 78, 116, 155, 194, 208, 216.

Hadad, 346.
Hades, 37, 44, 48, 49, 53, 104, 106, 112, 134, 139, 183, 189, 225, 237, 245, 273, 294, 304, 309, 333.
Haloa, 51, 80.
Halón, 199.
Hambre, 182, 183.
Harmonía, 58, 256.
Hebe, 46, 58.

Hécate, 53, 70, 104, 340.
Hecateo de Mileto, 257, 299.
Héctor, 35, 173, 177, 273, 287.
Hechos de los Apóstoles, 150.
Hefesto, 37, 38, 46, 55, 59, 60, 157, 306, 314.
Hekatombaion, 78.
Helanico, 299.
Heldensage, 290.
Helena, 94, 287, 295, 301, 309.
Hera, 31, 35, 36, 37, 45, 47, 50, 52, 54, 56, 59, 60, 63, 81, 137, 165, 173, 177, 182, 183, 232, 248, 294, 304.
Heracles, 46, 53, 73, 74, 93, 165, 203, 245, 247, 248, 277, 289, 294, 300, 333, 334.
Heraclidas, 205.
Heráclito de Efeso, 41, 144, 224, 225, 226, 229.
Heraeum, 301.
Heraldos, 109.
Hermes, 31, 37, 38, 53, 54, 57, 82, 87, 105, 183, 251, 252, 255, 281, 290, 297, 306, 315, 351, 352.
Hermótimo de Clazomene(s), 59, 98, 235.
Herodes Atico, 329.
Héroes, 309.
Heródoto de Halicarnaso, 20, 28, 102, 118, 119, 123, 134, 145, 158, 161, 162, 171, 208, 209, 218, 239, 283.
Hesíodo, 9, 20, 21, 26, 40, 41, 42, 43, 44, 55, 58, 66, 119, 131, 134, 135, 137, 139, 140, 153, 156, 158, 170, 171, 179, 180, 181, 183, 184, 186, 187, 193, 194, 198, 209, 210, 216, 219, 222, 227, 229, 238, 280, 287, 298, 304.
Hestia, 183, 304.
Hidra, 43.
Hierón de Siracusa, 193.
Himno a Apolo, 58, 160.
Himno a Deméter, 50, 102, 104, 110, 302.
Himno a Hermes, 53.
Himno a Zeus, 45.
Hipaso, 122.
Hiperbóreos, 56, 257.
Hiperión, 104, 183, 303.
Hipólito, 51, 135, 204, 248, 326.
Hipón, 244.
Historia de la Guerra del Peloponeso, 254.
Historias, 208, 239.
Homero, 20, 21, 25, 31, 34, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 67, 68, 69, 89, 119, 130, 131, 134, 135, 139, 145, 160, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 187, 188, 189, 191, 193, 194, 197, 202, 204, 206, 209, 210, 216, 219, 222, 229, 238, 283, 298, 301.
Horacio, 139.
Horas, 58, 306.
Horus, 345.
Hospitalario, 49.
Huevo, 136, 137.
Hygieia, 168.

Ibico, 135.
Icario, 122, 132.
Ictino, 101.
Idea, 212.
Ifícrates, 167.
Ifigenia entre los tauros, 248, 249.
Ilíada, 28, 35, 36, 37, 38, 39, 42, 43, 56, 58, 60, 68, 119, 120, 139, 166, 171, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 188, 273, 283, 286, 298.
Ilitia, 29, 46.
Ilustración, 240, 241, 246.
In Aristotelis de caelo commentaria, 227.
Infiernos, 314.
Ino, 121, 125, 127, 296.
Institutio oratoria, 166.
Io, 44, 45, 301.
Ión, 196, 248, 249, 326.
Iris, 22, 38, 53, 105.

Isis, 326, 334, 345, 346, 347.
Isis y Osiris, 132.
Isócrates, 41, 99.
Istmica(s), 191, 315.
Ixión, 50.

Jacintias, 84.
Jacinto, 84, 301.
Jámblico, 96.
Jantias, 123.
Jápeto, 183, 303, 305, 311.
Jasón, 295.
Jenócrates, 338.
Jenófanes de Colofón, 40, 222, 223, 224, 229, 235, 239, 247.
Jenofonte, 252.
Jerjes, 197, 198.
Justicia, 227.

Kissos, 123.
Kumarbi, 26, 180.
Kunstreligion, 36, 162, 169.

Laertes, 49.
Lágidas, 352.
Lampón, 199, 240, 250.
Lámpsaco, 251.
Laodemia, 43.
Laquesis, 143.
Latona (Leto), 37, 183.
Leda, 295.
Lenai, 81.
Lenaion, 81.
Leneas, 81, 90, 126.
Leocares, 167, 332.
León de Pella, 257.
Leteo, 143.
Leto (Latona), 45, 50, 51, 56.
Leucipe, 122.
Leucipo, 227, 229.
Leyes, 211, 212, 254, 287.
Liberador, 131.
Licón, 253.
Licurgo, 57, 119, 129, 159, 324.
Lineal B, 29, 117.
Lino, 184.
Lisandro, 161, 332.
Lisímaco, 335, 352.
Lisimáquides, 109.
Lisis, 145.
Lisístrata, 347.
Longino, 73.
Loquia, 52.
Lucio, 326.
Lucrecio, 258.
Lucha, 182.
Luna, 347.
Lykeios, 87.

Macrobio, 339.
Madre-Tierra, 46, 50, 81, 91, 108, 111, 120.
Magna Mater, 192, 345, 347, 349, 351.
Maia (Maya), 37, 53, 183.
Maimakterion, 80.
Marco Antonio, 336.
Marsias, 47.
Medea, 294, 295.
Medusa, 47.
Melampo, 121, 123.
Meleagro, 295.
Meleto, 253.
Melpómene, 42.
Memorables, 252.
Men, 347.
Ménades, 127.
Menandro, 328.
Menelao, 174, 301.
Metamorphosis, 326.
Metageitnia, 78.
Metageitnion, 78.
Metafísica, 323, 328.
Metanira, 104.
Metis, 45, 46, 183.
Mikythos, 145.
Milcíades, 161.
Mimnermo, 189.
Minia, 122.
Minias, 301.
Minotauro, 294.
Mirón, 47.
Misterios de Eleusis, 101.
Mitra, 348.
Mnemosine, 42, 45, 171, 183, 303.
Moiras, 143, 176.
Montes, 183.

Moralia, 74.
Muerte, 183, 309.
Munichion, 82.
Musas, 42, 170, 171, 193, 227, 312.
Museo, 141, 144, 184, 219.

Naturalis Historia, 167, 168.
Necesidad, 204.
Neith, 345.
Nekyia, 120.
Nemea(s), 190, 191.
Némesis, 183, 345.
Nereidas, 42, 87, 171.
Nereo, 296.
Nesea, 42.
Nestis, 232.
Néstor, 301.
Nicerato, 168.
Nicias, 199.
Nictelías, 129.
Nike, 167.
Ninfa, 28.
Ninfas, 39, 87.
Níobe, 297.
Niseio, 119.
Nisíadas, 121.
Noche, 40, 135, 138, 298, 303, 304.
Nubes, 240, 244, 245.

Océano, 104, 136, 183, 220, 298, 303, 309.
Odeón, 168.
Odisea, 35, 36, 38, 39, 47, 48, 49, 53, 54, 55, 102, 120, 174, 175, 176, 177, 179, 314.
Olimpias, 333.
Olímpica(s), 141, 190, 191, 192, 247, 317, 329.
Olímpicas, 63.
Olímpicos, 29, 38, 48, 55, 128.
Olvido, 183.
Omnividentes, 244.
Onomácrito, 97, 133.
Orestes, 92, 200, 203, 296, 297, 300.
Orestea (Orestiada), 58, 198.
Orfeo, 59, 132, 133, 134, 135, 137, 141, 145, 184, 219, 281, 353.
Oriente Próximo, 26, 28.
Orígenes, 114.
Orthia (Ortia), 53, 154.
Osiris, 132, 346, 347.

Pablo de Tarso (San), 149, 150.
Paganus, 331.
Palamedes, 297.
Palas Atenea (Atenea), 31, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 54, 59, 60, 61, 63, 67, 77, 78, 83, 87, 88, 138, 154, 158, 166, 167, 173, 183, 196, 199, 201, 237, 247, 248, 256, 287, 395, 297, 306, 310, 314, 326, 334, 345.
Paléfato, 276.
Palladion, 46.
Pan, 160.
Panateneas (Grandes), 39, 46, 63, 77, 78, 90, 167, 168, 324.
Pandáreo, 315.
Pandión, 122.
Pandora, 184, 305, 306, 307.
Panegírico, 99.
Pangeo, 135.
Panopeo, 310.
Panteón, 341.
Parcas, 183.
Paris, 287.
Parménides de Elea, 226, 227.
Parrasio, 167.
Partenio, 53, 104.
Parthenos, 166.
Patroclo, 49, 177.
Pausanias, 98, 133, 160, 161, 167, 299, 310, 352.
Paz, 245.
Pegaso, 296.
Peleo, 67, 141, 296, 301.
Pélope, 192, 294, 295, 314, 318, 319.
Penteo, 25, 124, 125, 127, 129.
Peón, 33.
Pequeñas Eleusinas, 106.

Pericles, 101, 155, 156, 157, 164, 168, 194, 198, 240, 241, 250, 251.
Persas, 160, 197, 198.
Perséfone, 28, 31, 32, 48, 49, 50, 53, 103, 105, 106, 109, 112, 137, 183, 245, 301, 314, 340.
Perseo, 288, 294, 300, 339.
Perses, 179, 184.
Persidas, 300.
Persuasión, 306.
Píndaro, 141, 159, 170, 190, 191, 192, 193, 194, 204, 206, 238, 247, 249, 286, 314, 329.
Piritoo, 50.
Pisistrátidas, 75, 78, 89, 155, 163, 194.
Pisístrato, 101, 133, 145.
Pitágoras, 59, 233, 281.
Pitagorizante, 96.
Pitia, 131, 158.
Pítica(s), 190, 191.
Piticas, 63.
Pito, 305.
Pitón, 25, 158.
Platón (cómico), 244.
Platón, 40, 59, 137, 138, 140, 144, 159, 197, 209, 210, 211, 212, 215, 226, 228, 252, 254, 257, 283, 284, 287, 314, 325, 326, 328, 338, 353.
Plinio, 167, 168.
Plotino, 142, 211.
Ploto, 43.
Ploutos, 167.
Plutarco, 132, 157, 161, 164, 241, 250, 251, 252, 278, 333, 334, 340, 346.
Plutón, 48, 104, 105, 109, 111, 142.
Poliada(e), 32, 46, 167.
Polibio, 328.
Polícrates, 164.
Polifemo, 48.
Polignoto, 134.
Polimnia, 42.
Polinices, 296.
Ponto, 183, 303.
Poseideon, 80.
Porfirio, 128, 234.
Posidón, 31, 32, 35, 37, 40, 44, 46, 47, 48, 51, 55, 57, 63, 67, 72, 77, 80, 81, 87, 90, 91, 109, 111, 157, 167, 177, 183, 290, 297, 304, 335.
Posidonio de Apamea 342, 343.
Praxíteles, 56.
Preto, 121.
Príapo, 123.
Procne, 297.
Pródico de Ceos, 241, 242, 243, 244.
Pro Flacco, 331.
Prometeo, 42, 183, 184, 196, 198, 284, 297, 298, 305, 306, 307, 310, 311, 312, 313, 314.
Prometeo encadenado, 311, 313.
Pronoe, 43.
Prosymna, 45.
Protágoras de Abdera, 212, 220, 223, 240, 241, 242, 247, 251, 283, 284, 314.
Proteo, 296, 300.
Protogono, 136.
Protrepticus, 108.
Prudente consejo, 49.
Pseudo-Aristóteles, 223.
Ptolomeo, 335.
Ptolomeo Filadelfo, 336.
Ptolomeo Soter, 336.
Ptolomeos, 350.
Purificaciones, 145, 231, 232.
Puro, 57.
Putifar, 296.
Pyanopsion, 79.

Quimera, 43, 294.
Quintiliano, 166.

Ranas, 107, 114, 142, 197, 245.
Rayo, 332.
Raza de Bronce, 185.
Raza de Héroes, 185.
Raza de Hierro, 185, 186.
Raza de Oro, 287.
Raza de Plata, 185.
Re, 334.

Rea, 44, 50, 183, 303, 304, 305, 347.
Regilla, 329.
República, 141, 143, 144, 209, 211, 226, 283, 284.
Retórica, 223.

Sabacio, 97, 118, 129, 132, 347, 348, 350.
Sabaoth, 348.
Sae, 42.
Safo, 150, 189, 193.
Salmoneo, 50.
Salpingé, 47.
Salvador, 48, 131.
San Lucas, 50.
Sarapís, 346, 349.
Sarpedón, 177.
Sátiro, 28.
Saturno (Crono), 104.
Seleuco, 335, 336.
Sémele, 37, 118, 120, 183.
Sémeles, 247.
Semíramis, 256.
Semónides, 189.
Senatus Consultum de Bacchanalibus, 128, 350.
Señor de los Infiernos, 48.
Sexto Empírico, 223, 227, 233, 237.
Sibila, 225.
Sibilas, 57.
Sídero, 296.
Siete contra Tebas, 161, 197, 198, 298.
Sileno, 28.
Simplicio, 221, 223, 227.
Siro, 98, 235.
Sísifo, 50, 143, 242, 314, 316.
Skirophorion, 80, 83.
Smykythos, 145.
Sobre la Filosofía, 133.
Sobre la Naturaleza, 231, 232.
Sócrates, 156, 159, 209, 212, 218, 219, 228, 240, 245, 246, 247, 252, 253, 287, 324, 325, 328.
Sofistas, 178, 244.
Sófocles, 28, 93, 99, 112, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 205, 206, 245, 246, 249, 278.
Sol, 104, 135, 346.
Solón, 140, 158, 189, 193, 198.
Sondergötter, 43, 93.
Staphylites, 123.
Suplicantes, 205, 247.

Tales de Mileto, 149, 244.
Talía, 42.
Talisia, 51.
Tamiris, 184.
Tammuz, 132.
Tántalo, 50, 143, 192, 295, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320.
Targelias, 79, 82.
Taumante, 183.
Tea, 303.
Téano, 174.
Telémaco, 301.
Telquines, 60.
Temis, 40, 183, 303.
Teócrito, 213.
Teodoro de Cirene, 242.
Teofrasto, 338.
Teognis, 189.
Teogonía, 26, 39, 42, 43, 44, 66, 158, 171, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 280, 305, 307, 311.
Teomaquia, 46.
Terón de Agrigento, 141, 190.
Terpsícore, 42.
Tersites, 143.
Teseo, 50, 92, 294, 301.
Tesmoforiantes, 79.
Tesmoforias, 71, 74, 79, 91, 107.
Tespias, 73.
Tetis, 119, 173, 177, 296, 303.
Thargelion, 82.
Thargelios, 82.
Theodoros, 327.
Tiberio Graco, 259.
Ticio, 50, 143, 314.
Tierra, 136, 183, 304, 305, 319.
Tiestes, 295, 296.
Tifón, 184.

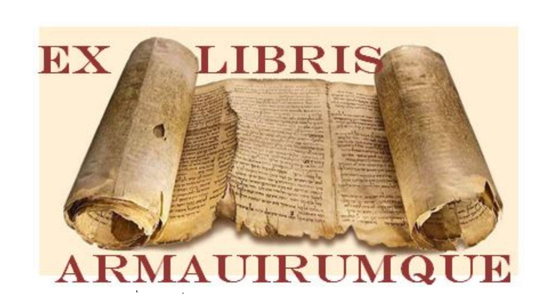
Timeo, 210, 211, 228.
Timoteo, 167.
Tiresias, 124, 125.
Tirteo, 189, 226.
Titanes, 42, 44, 120, 137, 138, 256, 277.
Tito Livio, 350.
Trabajo, 183.
Trabajos y días, 19, 66, 131, 179, 181, 184, 186, 307, 310.
Transformaciones en astros, 299.
Traquinias, 202.
Trasímaco de Calcedonia, 243.
Triptólemo, 50, 105, 109, 114, 297.
Tritogenia, 237.
Troyanas, 204.
Tucídides (general), 250.
Tucídides, 161, 207, 208, 251, 252, 254, 290.
Tyche, 167.

Ulises, 35, 39, 47, 48, 49, 59, 102, 173, 177, 201, 301, 314.
Urania, 42.
Uranida, 305.
Uranidas, 304, 305.
Urano, 26, 39, 42, 55, 56, 138, 280, 184, 196, 255, 295, 298, 303, 304.

Varrón, 153.
Vedas, 277, 280.
Vejez, 182, 183.
Vergüenza, 310.
Vientos, 70.

Yaco, 109, 160.
Yambe, 104.

Zagreo, 137, 138.
Zalmoxis, 132.
Zemelo, 118.
Zemlja, 118.
Zemyna, 118.
Zeus, 22, 31, 32, 35, 36, 37, 38, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 63, 77, 80, 81, 82, 83, 87, 94, 99, 104, 105, 108, 118, 120, 121, 124, 125, 136, 137, 138, 141, 158, 160, 163, 165, 166, 167, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 183, 184, 186, 191, 193, 196, 197, 198, 201, 204, 224, 226, 232, 237, 245, 246, 248, 255, 256, 273, 277, 290, 295, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 311, 315, 316, 319, 326, 329, 332, 333, 336, 345, 346.
Zodíaco, 277, 341.



INDICE DE TOPONIMOS

Abdera, 240, 257.
Acaya, 178.
Acrópolis, 38, 77, 78, 80, 157, 165, 167, 217, 301.
Africa, 270.
Agrigento, 141, 190, 231.
Aigai, 332.
Alejandría, 323, 334.
América, 25, 270.
América del Sur, 265, 282.
Amiclas, 300, 301.
Amorgos, 329.
Anatolia, 24.
Andania, 101, 146, 352.
Antioquía, 323.
Apamea, 342.
Apolonia, 228, 229, 240, 247.
Aqueronte, 49.
Arabia, 255.
Arcadia, 32, 51, 153.
Areópago, 55, 58, 149, 252.
Argólida, 55, 300, 301.
Argos, 45, 47, 63, 84, 121, 297, 306.
Ascra, 19, 43, 171, 181.
Asfódelo, 49.
Asia, 208, 270, 279.
Asia Menor, 28, 57, 82, 118, 120, 123, 216, 217, 218, 280, 332, 334, 347, 350, 351.
Asiria, 340, 341.
Atenas, 39, 46, 47, 48, 51, 52, 55, 60, 61, 74, 75, 76, 77, 78, 81, 83, 89, 90, 92, 97, 99, 101, 106, 107, 109, 115, 116, 117, 119, 126, 128, 129, 132, 133, 150, 154, 155, 156, 157, 160, 167, 188, 194, 196, 198, 199, 206, 208, 215, 216, 217, 218, 219, 224, 229, 238, 239, 240, 242, 244, 245, 250, 251, 252, 254, 257, 299, 301, 324, 329, 330, 335, 347.
Atica, 60, 77, 97, 101, 122, 194, 205, 215, 301, 347.

Babilonia, 184, 334, 340-341.
Balcanes, 23, 63.
Beocia, 19, 32, 41, 43, 121, 153, 165, 300, 301, 310, 347, 351.
Boghasköi, 26.
Brauron, 52, 91.

Calcedonia, 243.
Calidón, 302.
Calidonia, 302.
Campos Elíseos, 340.
Canatos, 45.
Ceos, 241.
Cirene, 242, 299.
Citera, 55.
Citerón, 125.

Clazomene(s), 59, 98, 217, 235.
Cnido, 338.
Cocito, 49.
Colofón, 217, 222, 223.
Corinto, 56.
Cosmos, 271.
Creta, 29, 94, 99, 101, 102, 103, 117, 120, 140, 235, 256, 302.
Crimea, 25.

Chipre, 55, 167, 256, 304.

Delfos, 26, 56, 57, 63, 73, 89, 100, 115, 117, 129, 130, 151, 157, 158, 159, 160, 225, 233, 248, 254, 286, 333, 334.
Delos, 56, 83, 100, 326, 346.
Dodona, 20, 21, 45, 333.

Efeso, 52, 63, 91, 217, 224, 334.
Egeo, 23, 217, 350.
Egina, 47.
Egipto, 20, 24, 28, 101, 102, 120, 145, 159, 184, 209, 255, 280, 302, 333, 334, 338, 340, 345, 347.
Egospótamos, 332.
Elea, 222, 227.
Eleusinion, 99.
Eleusis, 63, 72, 74, 78, 89, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 121, 133, 139, 146, 155, 157, 199, 202, 215, 217, 302, 346, 349, 352.
Elide, 91.
Elis, 63.
Elíseo, 49.
Epidauro, 63, 199, 254, 327.
Ermirna, 330.
Esparta, 53, 57, 84, 92, 154, 204, 216, 298, 300, 301, 329, 330.
Esperqueo, 67.
Etna, 231.
Etolia, 154.
Etruria, 350.
Eubea, 335.
Europa, 208, 270.

Figalia, 51.
Filace, 50.
Fliunte, 100.
Fócide, 74.
Frigia, 118, 351.

Hades, 339.
Halicarnaso, 171, 208, 218.
Hebro, 135.
Heraclea, 332.
Hermíone, 56.

Ida, 56, 60, 67, 99.
Ilión, 160.
India, 184, 334, 340.
Irán, 353.
Isla de los Bienaventurados, 49, 143, 190.
Israel, 184.
Istmo, 63.
Italia, 97, 140, 141, 145, 216, 222, 233, 236, 240, 258, 350.
Itaca, 39.
Item, 350.

Judea, 24.
Jonia, 155, 226.

Kampos Kakovatos, 300.

Laconia, 91, 300.
Lemnos, 60.
Lesbos, 135.
Leuctra, 93.
Libia, 333, 334.
Liceo, 41.
Licia, 56, 57.
Lidia, 118.
Luna, 53, 249, 338, 339, 340, 342.

Macedonia, 126, 255, 321, 333, 351.
Magna Grecia, 145.
Magnesia, 63, 217, 324, 330.
Mantinea, 55.

Maratón, 92, 93, 160, 216, 296, 301.
Mecone, 311.
Megalópolis, 100.
Melos, 240.
Mesana, 255.
Mesenia, 91, 153.
Mesopotamia, 24, 120.
Midea, 300, 301.
Micenas, 154, 298, 300, 302.
Mileto, 149, 217, 218, 220, 244, 299, 334, 351.
Mitilene, 299, 329.

Nauplia, 45.
Naxos, 47.
Nisa, 121.

Oceanía, 270.
Océano, 49.
Olimpia, 56, 63, 145, 166, 332.
Olimpo, 38, 43, 90, 104, 105, 119, 160, 166, 245, 308, 310, 316.
Orcómeno, 118, 121, 153, 301.
Oriente Próximo, 95.

Panchaia, 255.
Parnaso, 158, 305.
Partenón, 77, 90, 157, 167.
Peloponeso, 29, 45, 48, 53, 97, 231, 300.
Pella, 257.
Pérgamo, 168, 323, 327, 336, 351.
Persia, 184.
Pesinunte, 347.
Philippeion, 332.
Pilos, 298, 300.
Píraso, 50.
Piriflegetonte, 49.
Pireo, 56, 97.
Pito, 59.
Platea, 93.
Pnice, 51, 80.
Pompeya, 350.
Ponto, 332.
Priene, 324.
Proconeso, 59.

Queronea, 310, 324, 332.

Region, 145.
Roca Blanca, 49.
Rodas, 60.
Roma, 100, 116, 322, 347.

Salamina, 93, 160, 216.
Samos, 46, 163, 165, 217, 257.
Samotracia, 98, 99, 100, 101, 146, 351.
Sardes, 324.
Sición, 329, 335.
Sidón, 256.
Siracusa, 193.
Siria, 120, 336, 346.
Siro, 140.
Sol, 249, 340.
Sonion, 141, 157, 211, 216, 222, 231, 236, 251.

Taigeto, 52.
Tarso, 149.
Tártaro, 50, 136, 143, 184, 303.
Tebas, 100, 118, 121, 124, 190, 256, 301, 315.
Tegea, 74, 92.
Telesterion, 99, 102, 106, 107, 110.
Tenos, 83.
Teos, 324.
Termo, 154.
Termópilas, 93.
Tesalia, 32, 38, 101, 103, 123, 302.
Tesalónica, 351.
Teseion, 60, 157.
Tierra, 197, 249, 339, 340.
Tirinto, 121, 298, 300.
Tracia, 100, 101, 103, 118, 119, 134, 135, 279, 302.
Trezén, 330.
Troya, 48, 59, 60, 154, 177, 324.
Turios, 240.

Vafio, 300.